

التراث وضرورة التجديد

(علم الكلام نموذجاً)

دكتور

سونيا لطفي عبد الرحمن

مدرس بقسم العقيدة والفلسفة

كلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات القاهرة


مؤتمر
كلية
الدراسات
الإسلامية


مؤتمر
كلية
الدراسات
الإسلامية


بسم الله الرحمن الرحيم


مؤتمر
كلية
الدراسات
الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمة

إن الحكم بالحدوث أو الإمكان يحملان على كل موجود غير الله تعالى وصفاته، ومفهوم كل منهما يتضمن معاني التغير والتجدد والافتقار. هذه المعاني هي التي دعت العقل للبحث عن علة فاعلة، وعن خالق لهذا العالم، وهي نفسها التي تدعونا اليوم لاستصحاب الحكم بضرورة التغير والتجدد على جزئيات هذا العالم. ولما كان التجديد أحد لوازم التجدد، والتراث داخلا في عالم الحدوث والإمكان، جاءت الحاجة للدعوة للبحث في قضية التراث وضرورة التجديد؛ بمعنى ضرورة التعامل مع هذا التراث على أساس أنه جزء من البناء المعرفي للأمة الإسلامية، وأن هذا الجيل لا يتوجه إليه فقط ضرورة إتقانه واستيعابه، بل أيضا ضرورة المد المعرفي لهذا التراث وعدم التعامل معه بشكل جامد يقتصر على الحفظ والتعليم والتبجيل، ولكن واجب الوقت يقتضي إيجاد السبل لتوظيف هذا التراث للتعامل مع المعطيات الفكرية المعاصرة بكل أشكالها وتوجهاتها، وفي هذا البحث أقدم رؤية عن طبيعة التجديد في التراث، كيف كانت، وكيف ينبغي أن تستمر، ثم أقدم طرحًا عن التجديد في علم الكلام الإسلامي، كرؤية بديلة أو مقابلة لدعاوى علم الكلام الجديد. وقد حاولت من خلال هذا البحث أن أجيب على عدة أسئلة:

١- ما المقصود بالتراث المتوجه إليه الحكم بضرورة التجديد؟

٢- وما المقصود بالتجديد؟ هل هو تجديد التراث أم تجديد النظر في التراث؟ أم تجديد آليات التعامل مع التراث؟

٣- متى أصبحت الدعوة إلى تجديد التراث ضرورية؟


٤- وما الحاجة التي جعلت التجديد أمرًا ضروريًا؟


٥- ما هي آليات التجديد وضوابطه؟




٦- وما هي معايير الحكم على دعاوى التجديد ؟

٧- هل نحن بحاجة إلى علم كلام جديد، أو بديل، أم بحاجة إلى التجديد في علم الكلام؟

الثراث وصلته بالواقع المعرفي للأمة الإسلامية

حينما نتحدث عن كلمة التراث فإننا بإزاء ثلاثة معاني أو اعتبارات: المعنى اللغوي، والمعنى الشرعي والمعنى الاصطلاحي:

التراث في اللغة: بمعنى الإبقاءُ للشّيء، مشتق من ورث يورث، أي: يُبقي ميراثاً، ولا يُجْمَعُ كما يُجْمَعُ الميراث.[1]، قلبت الواو فيه تاءً[2]، فصارت: "تراث". ولم تحدد اللغة نوع هذا الموروث، أهو مال أو علم أو ملك، مادي أو معنوي؛ فيقال مثلًا: وَرِثْتُ فُلَانًا مَالًا، أَرِثُه وِرْثاً وَوَرْثاً، إذا مات مورثك، فصار ميراثه لك. وقال الله تعالى إخبارا عن زكريا ودعائه إياه: {فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ} [مريم: ٥، ٦]؛ أي يبقى بعدي فيصير له ميراثي؛ "قال ابن سِيدَهْ: إنما أراد يرثني ويرث من آل يعقوب النبوة، ولا يجوز أن يكون خاف أن يرثه أقرباؤه المال، لقول النبي، صلى الله عليه وسلم: (إنا معاشر الأنبياء لا نورث ما تركنا، فهو صدقة)"[3]

---

١ - العين (٨/ ٢٣٤)، الكنز اللغوي في اللسان العربي (ص: ٦٣)

٢ - أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء (ص: ١١٤)

٣ - لسان العرب (٢/ ٢٠٠)



وقد ورد اشتقاق اللفظ في مواضع أخرى من القرآن الكريم بهذا المعنى – إرث الملك والنبوة – كما في قوله تعالى: {وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ } [النمل: ١٦] قال أهل التفسير: ليس المراد منه وراثة المال، وإنما المراد منه إرث الملك والنبوة[١]، وكما في قوله تعالى: {ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا } [فاطر: ٣٢]. وورد كذلك بمعاني آخرى يشملها المعنى اللغوي؛ كما في قوله تعالى {وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ } [الزخرف: ٧٢]، "وهذه الجنة التي أورثكموها الله عن أهل النار الذين أدخلهم جهنم بما كنتم في الدنيا تعملون من الخيرات."[٢] فعن أبي هريرة أن رسول الله– صلى الله عليه وسلم– قال: ما من أحد إلا وله منزل في الجنة ومنزل في النار، فالكافر يرث المؤمن منزله في النار، والمؤمن يرث الكافر منزله في الجنة وذلك قوله تعالى: {وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ}[٣]، كما وردت بمعنى وراثة الأرض: {إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ } [الأعراف: ١٢٨]، {وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا } [الأعراف: ١٣٧]، {وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَمْ تَطَئُوهَا } [الأحزاب: ٢٧].

أما كلمة تراث في الاستخدام الشرعي: فتأتي مرادفة لكلمة ميراث، وهو ما يتركه الميت لورثته، وما يتعلق بذلك من أحكام فقهية معينة؛ "تراث

١ - تفسير السمعاني (٤/ ٨١)

٢ - تفسير الطبري = جامع البيان ت شاكر (٢١/ ٦٤٣)

٣ - تفسير ابن أبي حاتم - محققا (١٠/ ٣٢٨٦)

الرجل: ما يخلفه بعد موته من متاع الدنيا."[1] وقد ورد اللفظ بهذا المعنى أيضًا في القرآن الكريم كما في قوله تعالى: {وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا} [الفجر: ١٩]، {فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ} [النساء: ١١]،

أما استخدام التراث بالمعنى المصطلح عليه في الوقت الحاضر: وهوالإرث الثقافي والمعرفي لأمة معينة، في فترة زمنية، يحددها البعض بمائة عام[2] أو أكثر، فهو استخدام حديث، ارتبط ظهوره مع ظهور ما يسمى بعلم اجتماع المعرفة (Sociology of Knowledge) والاحتكام للنزعة التاريخانية (Historicism) في تناول المعارف والأفكار، من حيث ربط ثقافات الأمم بفترة تاريخية معينة، وظروف اجتماعية خاصة مما يضفي على تلك الثقافة سمت الماضوية أو "النسبية التاريخية"[3] – إن صح التعبير– إذا انتهى جيلها، أو بمعنى آخر انتهى دورها.

ولا شك أن لاعتبار الظروف التاريخية والاجتماعية مدخلا مهمًا في فهم الثقافات والتوجهات الفكرية المختلفة، إلا أنهما ليس هما المعيار الذي تتبلور على أساسه النماذج المعرفية، أو على الأقل النموذج المعرفي الإسلامي؛ الذي لا يمكن فيه فصل ما هو ثقافي عما هو ديني؛ وذلك لأن هذا النموذج نشأ أساسًا لخدمة الدين، وهو مرتبط به ارتباط لازم بملزوم، فالعقل المسلم يعمل دائما على تحقيق التوازن المطلوب بين الدنيا

١ - مجد الدين أبو السعادات ابن الأثير: جامع الأصول في أحاديث الرسول (١٠/ ١٣٨)

٢ - اعتمد القائلون بتحديد فترات التراث بالمائة سنة على الحديث الذي رواه أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها» سنن أبي داود (٤/ ١٠٩)

٣ - كارل بوبر: بؤس الأيدلوجيا (ص ١٨)



والآخرة، بين قوله تعالى: {وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ} [العنكبوت: ٦٤] وقوله جل شأنه: {وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ} [التوبة: ١٠٥] وقوله صلى الله عليه وسلم: "إِنْ قَامَتِ السَّاعَةُ وَبِيَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ، فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا يَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا فَلْيَفْعَلْ"[١]. فلا يستطيع العقل المسلم بصفة خاصة، والعربي بصفة عامة أن يعيش خارج تراثه، ليس عجزًا، ولا جمودًا، ولكن لأن هذا التراث جزء من بنيته المعرفية، وليس مجرد ماضي، أو تجربة شخصية أو مذهبية؛ فعلاقته بتراثه "علاقة عضوية حيث إن هويته القومية برمّتها تتغذى من التراث، لارتباطه في وعيه بأبعاد حضارية وتاريخية ودينية وسياسية على حد سواء. فتعلقه بما يختزنه ماضيه من انجازات علمية، وفلسفية، وفكرية، وأدبية أشد من تعلق أي إنسان آخر بتراثه شرقًا وغربًا. من الممكن أن تبتر الإنسان الإفريقي، أو الأسيوي عن تراثه، دون أن يموت حضاريا. أما العربي إنْ قطعته عن تراثه، حكمت عليه بالموت؛ ذلك أن للتراث عند الإنسان العربي مدلولًا دينيًا، اجتماعيًا وعصبيًا. حياته المعاصرة مبنية على هذه المعادلة الموروثة والمعيشة في آن"[٢]. فالتراث الإسلامي لا يستمد قيمته من الواقع، حسبما تكون منفعته واقعيًا تكون قيمته، ولكنه يستمد قيمته من مصدر آخر متعال عن الواقع، هو خدمة الدين (الكتاب والسنة)، وهذا يبدو جليًا للمطلع على أقسام التراث الإسلامي وكيف نشأت العلوم لخدمة الدين، وتحقيق الغاية من الوجود

١ - مسند أحمد ط الرسالة (٢٠/ ٢٩٦)

٢ - فردريك معتوق: مدخل إلى سوسيولوجيا التراث (ص ١٥)

الإنساني في هذه المرتبة الوجودية، وليس هذا البحث مجالًا للاستطراد في ذلك.



هذا بخلاف <u>النموذج المعرفي الغربي</u>: فالإنسان الغربي – كما يذكر الدكتور فردريك معتوق– يتعامل مع تراثه على أساس ابتعاد نظري يضعه هو، في الأصل، خارج التراث لا داخله؛ بمعني أن موقف الغربي من تراثه يخضع لعملية فصل بين ما هو ثقافي وما هو تاريخي، فهو يعلم تماماً أن الزمن الذهبي هو الزمن الذي يعيش فيه راهناً، ذلك أنه يُؤَمِن له العدالة والحرية والمساواة على المستوى السياسي، والبحبوحة على المستوى الاقتصادي، والرفاهية على المستوى التقني والعملي العام. فالغربي لا يتنكر لإرثه الثقافي، لكنه يقيم مسافة بينه وبين هذا التراث. لذلك فهو يزوره، ومن خلاله يزور ماضيه، لكنه لا يقيم فيه. فعلى الماضي أن يخدم الحاضر، لا على الحاضر أن يسبك في قوالب الماضي. وتغدو بذلك علاقة الغربي بتراثه علاقة ثقافية لا معرفية، قائمة على المقارنة، لا على التماهي. بمعنى أنها تهدف إلى أكثر من التعرف على ما ليس معروفاً. فالتراث لديه عبارة عن إنسيكلوبيديا عامة للماضي الغابر يعود إليها للاستفسار عن أمور يجهلها وباتت بعيدة عنه على المستويين الفكري والحياتي، فينابيع النماذج التي تقوم عليها حياة الإنسان الغربي المعاصر موجودة كلها في المرحلة الحديثة، أي انطلاقاً من القرن السادس عشر. مما يجعل الإرث الثقافي الفعلي، بالمعنى المطروح عندنا، موجود في القرون الوسطى التي هي، معرفياً، نقيض مرحلة الحداثة التي بناها



وتبناها وتماهى بها بشكل نهائي الإنسان الغربي منذ خمسة قرون ونيف.[١]

فالتراث المتوجه إليه الحكم بضرورة التجديد: هو ذلك الجزء من بنيان النموذج المعرفي الإسلامي الذي يحدد هويته الثقافية وأطره المعرفية؛ وهو بهذا لا يشمل القرآن ولا السنة، ولا يشمل كذلك المعنى المستخدم في الاصطلاح الشرعي. بقي أن نعرف ماذا نقصد بالتجديد؟ ومتى أصبح ضروريًا؟

تجديد التراث ودعوى الضرورة

إن الدعوات التملاحقة إلى التجديد صبغت الكلمة (تجديد) بصبغة البديهي الذي لا يحتاج إلى تعريف، خاصة بعد ما أصبحت الدعوة إلى التجديد دعوة تشغل غير المختصين أكثر من المختصين، وبعدما أخذت شكلًا سياسيًا وارتبط البعض منها بالمشاكل التي تمر بها مجتمعاتنا في الوقت الحالي. والحقيقة أن مصطلح التجديد (أي تجديد التراث) من المصطلحات الشائكة، التي يستخدمها كل اتجاه فكري بمفهوم معين مبني على موقفه من التراث ودوره في التعايش المعرفي مع مستجدات العصر:

- **فحينما كان التراث جزءا من ماهية النموذج المعرفي للأمة الإسلامية، لم يكن هناك داع للبحث عن مضمون لهذا اللفظ (التجديد) الذي كان المفهوم المباشر منه مطبقًا وممارسًا في فروع العلوم المختلفة؛ منذ بداية تدوين العلوم لتحقيق التواصل بين الوحي بمصدريه الكتاب والسنة، وبين الإنسان المتوجه إليه الخطاب الإلهي، فنشأت العلوم التي تحقق هذا الهدف بالأصالة أو بالتبع، مثل العلوم المتعلقة باللغة العربية**

١ - انظر: مدخل إلى سوسيولوجيا التراث (ص ٩ - ١٠)



بفروعها المختلفة، وعلوم الحديث، والتفسير، ثم علم أصول الفقه، والمنطق، وعلم الكلام.. وغيرها. والناظر إلى التأصيل التاريخي لكل علم من هذه العلوم يعرف أنها مرت بمراحل مختلفة حسب اختلاف الظروف، والآليات، وتطور ميادين المعرفة.

ليس من حيث تاريخ تجدد العلوم وتطورها فحسب، بل أيضًا من حيث تطور البنية المعرفية للعلماء أنفسهم، أمثال الشافعي (تـ ٢٤١هـ) والأشعري (تـ٣٢٣هـ) والغزالي (تـ ٥٠٥هـ).. وغيرهم، ممن يعد كل واحد منهم نموذجًا حيًا لطبيعة التجديد في الفكر الإسلامي. هذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن العقل المسلم ليس عقلًا جامدًا تحكمه أيدلوجيات معينة لا يمكن له أن يحيد عنها، ولكنه عقل متجدد، تحكمه ثوابت دينية وعقلية قادرة على استيعاب الواقع بكل معطياته ومستجداته.

وكانت طريقة التأليف – كذلك – خير شاهد على التجديد، حيث مرت كتابة التراث وتدوينه بمراحل متعددة:

مراحل تدوين التراث:

١- أخذت أولًا شكل (التأليف): الذي كان ابتداؤها بتدوين تلك العلوم التي تخدم النص، بالأصالة أو بالتبع؛ وتحقق الاتصال بين السابقين واللاحقين؛ كعلوم القرآن، وعلوم العربية، والحديث، ثم الفقه، وأصوله، وعلم الكلام..الخ

٢- ثم (الشرح): الذي يصب في خدمة التأليف بشكل مباشر، وذلك بسبب التباعد الزماني والمكاني بين المؤلف وبين المتلقي، واختلاف البعد الثقافي والمعرفي.

٣- ثم بدأت الكتابة تأخذ شكل (التحشية) أو ما يسمى في التراث العربي بالحواشي، وذلك بسبب اختلاط اللغات والثقافات، وما نتج عن ذلك



من ضعف الملكة العربية والفصاحة اللغوية؛ فكانت الحواشي لضبط العبارات، وتفهيم الطلاب أصول الألفاظ وربطها بالمعاني عن طريق الضوابط النحوية والبلاغية والأدبية، مما جعلهم أكثر قدرة على فهم الشروح والمؤلفات، ومن ثم القدرة على التواصل في فهم النص القرآني والحديث النبوي.

٤- وتخلل ذلك كتابة المختصرات والمطولات على نفس أصول العلوم وفروعها الموجودة والمدونة بالفعل، وتعددت أشكال الشروح التي تخدم القارئ من تيسير وتلخيص وتقريب وتهذيب.. وغيرها من مناهج معروفة في الكتابة التي تناسب طبيعة المتلقي والمستوى العام الثقافي والمعرفي.

في هذه الحقبة من التاريخ المعرفي الإسلامي لم يكن العلماء بحاجة إلى التفتيش عن مفهوم لمصطلح التجديد، ولا عن وسيلة لبعثه وإحيائه؛ لأنه كان لايزال على قيد الحياة، ولم يشعروا بغيابه، لأن حاضرهم المعرفي منشؤه الاهتمام بالأصل الأول وخدمته، وتعددت مساعيهم لتحقيق هذا الهدف، وبناءً عليه فُهِم معنى التجديد الوارد في قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»[١]، وقد فهم البعض من سياق الحديث أن التجديد يكون على يد فرد واحد في مجال من المجالات التي يقتضيها حال الأمة الإسلامية في وقته سواء كان فقهًا أو عقيدة أو حديثًا .. أو غيره، حتى إن الإمام السيوطي (تـ ٩١١هـ) نظم أرجوزة من سبعة وعشرين بيتًا جمع فيها المجددين منذ المائة الأولى من الهجرة، ابتدأهم بعمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث قال:

١ - سنن أبي داود (٤/ ١٠٩)



فَكَانَ عِنْد الْمِائَة الْأُولَى عُمَرْ   خَلِيفَة الْعَدْل بإِجْمَاعٍ وَقَرْ

حتى القرن الذي عاش فيه، وهو القرن العاشر الهجري، حيث رجى الله أن يكون هو مجدد زمانه:

وَهَذِهِ تَاسِعَة الْمِئِين قَدْ أَتَتْ   وَلَا يُخْلَف مَا الْهَادِي وَعَدَ

وَقَدْ رَجَوْتُ أَنَّنِي الْمُجَدِّدُ   فِيهَا فَفَضْلُ اللَّه لَيْسَ يُجْحَد[1]

في حين رأى البعض الآخر أن "مَنْ" في الحديث الشريف كما تُحْمَل على المفرد تُحْمَل على الجمع، " والأولى أن يحمل الحديث على العموم، فإن قوله – صلى الله عليه وسلم–: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنةٍ من يُجدِّد لها دِينَها» لا يلزم منه أن يكون المبعوث على رأس المائة رجلاً واحداً، وإنما قد يكون واحداً، وقد يكون أكثر منه فإن لفظة «مَنْ» تقع على الواحد والجمع، وكذلك لا يلزم منه أن يكون أراد بالمبعوث: الفقهاء خاصة، كما ذهب إليه بعض العلماء، فإن انتفاع الأمة بالفقهاء، وإن كان نفعاً عامًّا في أمور الدين، فإن انتفاعهم بغيرهم أيضاً كثير مثل أولي الأمر، وأصحاب الحديث والقُرَّاء والوعَّاظ، وأصحاب الطبقات من الزّهاد، فإن كل قوم ينفعون بفنّ لا ينفع به الآخر"[2] هذا هو مضمون التجديد الذي كان يطبق كضرورة من ضرورات الاختلاف الزمني بكل حيثياته ومتطلباته.

– وليس من المبالغة في شيء إذا قلنا: إن التعامل مع التجديد بهذا المعنى السابق، يكاد يكون توقف عند هذا الحد قرابة القرنين من الزمان، وأخذ المشتغلون بالتراث والمهتمون بأمره يندرون شيئًا فشيئًا، وبدأ كثير

---

١ - تحفة المهتدين بأخبار المجددين

٢ - مجد الدين ابن الأثير: جامع الأصول في أحاديث الرسول (١١/ ٣١٩)



من الباحثين والمفكرين يولي وجهة فكره شطر النموذج المعرفي الغربي، لاعتقاد منهم أن ما حققه هذا النموذج من تقدم في بعض المجالات المادية يمكنه أن ينسحب بسهولة على كل الجوانب الإنسانية . وبدأت الدعوى إلى تجديد التراث تأخذ شكلًا آخر، منشؤه هذه المرة الانسلاخ من التراث، والنظر إليه على أنه ميراث أو إرث خلفه لنا السابقون، جاء ذلك بالمواكبة مع الطرح الفكري الذي يقضي بضرورة تكوين موقف حاسم للتعامل مع الفكر الغربي الحديث، ووضرورة البحث عن نوع الصلة – الضرورية – بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي. وأصبح السؤال الوارد آنذاك ليس هو سؤال: هل التراث – حسب مقتضيات الواقع الفكري والثقافي – بحاجة إلى تجديد؟ أو ما هي آليات التجديد المناسبة؟ ولكنه سؤال: كيف يكون تجديد التراث بحيث يتماشى مع "الواقع" الثقافي– الغربي – الجديد؟ فأضفى إلى تلك المهمة – مهمة التجديد – سمت الضرورة، وواجب الوقت الذي يُلزِم كل مفكر تقديم طرح مختلف لتلك المهمة المُلِحَة.

والغريب أن المواقف حيال الإجابة على هذا التساؤل توجهت مباشرة إلى هذا التراث، إما بالتحصين والحماية ، وإما بالسعي إلى استخراج حلول "تراثية" لكل مستجد "معاصر". ولم يضع هؤلاء أنفسهم كعنصر محوري داخل هذا الإطار المعرفي ، في حين أصبحوا هم أنفسهم يمثلون جزءا منه؛ واختلفت المواقف الفكرية تجاه التراث وبناء عليه اختلف المراد من التجديد:

<u>المواقف الفكرية تجاه التراث:</u>

<u>الاتجاه الأول:</u> يضع التراث الإسلامي والعربي – مجردًا – بين قضبان التقادم الزماني والهجر والاستغراب، ويُنَصِّب نفسَه حاكمًا عليه _ بقوانين



الحداثة _ بتهمة التأخر الثقافي والعلمي، بل ويجعله سببًا في كثير من الظواهر السلبية في المجتمعات؛ كالتطرف، والتعصب، والتكفير.. وغيرها، وبدأت مدارس فكرية جديدة تتكون بناءً على تلك النظرة السلبية للتراث، متأثرة بالنظرة الغربية للتراث الديني المسيحي في بداية عصر التنوير، بعد إلغاء حركة الإصلاح الديني البروتستانتي لأهمية التراث الفكري الخاص بالكنيسة اللاتينية، وذلك بتركيزهم على مقولتي: سولا سكريبتورا[1] (Sola scriptura)، وسولا فيدي[2] (Sola fide) اللذين يهتمان بالنص والإيمان

---

١ - سولا سكريبتورا (باللاتينية: Sola scriptura) وتعني: الكتاب فقط؛ وهي فكرة التأكيد أن الكتاب المقدس كلمة الله، وأنه يبرهن نفسه بنفسه، وأنه واضح للقارئ المنطقي يفسر نفسه ويكفي وحده لإعطاء العقيدة المسيحية؛ هذه العقيدة هي أساس الإصلاح البروتستانتي ومبدأ رسمي للبروتستانتية اليوم، بينما تؤمن الكنائس الكاثوليكية والأرثوذكسية أن الكتاب المقدس بالرغم من قدسيته لكنه ليس المصدر الوحيد. https://ar.wikipedia.org

٢ - سولا فيدي (باللاتينية: Sola fide) وهي تعني "الإيمان فقط"، والمعروف أيضاً بعقيدة التبرير بالإيمان، عقيدة مثيرة للجدل تميز الطوائف البروتستانتية عن الكنيسة الكاثوليكية والأرثوذكسية الشرقية وحركات جديدة في المسيحية. عقيدة سولا فيدي تشير إلى غفران الله عن خطايا المذنبين الذي يتلقى من خلال الإيمان فقط وبصرف النظر عن جهودهم أو أعمالهم. وفي هذا الرأي، كل البشر ساقط وخاطئ، وتحت لعنة الله، وغير قادر على تخليص نفسه من غضب الله. ولكن الله يمنح العفو القضائي للخطاة على أساس حياة وموت وإقامة ابنه يسوع المسيح. فيعتبر الإيمان سلبياً، أي قبول المسيح وكل فوائده، التي منها بر يسوع المسيح الإيجابي (حياته كاملة الطاعة) والسلبي (عقابه الاستبدالي على الصليب). ويتم عزو بر المسيح من قبل الله للخاطئ المؤمن، بحيث لا يستند حكم الله بالعفو إلى شيء في الخاطئ، ولا إلى الأيمان ذاته، بل إلى يسوع المسيح وبره فقط، الذي يتم



فقط، بصرف النظر عن أي مضامين فلسفية أخرى، وتمثل ذلك في بعض المشاريع الفكرية التي اتخذت لنفسها شعارًا مثل: مذبحة التراث، والثورة على التراث، ونقض التراث، وتاريخية التراث، وتقسيم العقل إلى عقل عربي وعقل غير عربي... وغيرها. وتبنى هؤلاء مفهومًا للتجديد بمعنى: "أن التراث، بأصوله وفروعه، لا يصلح للاعتماد عليه في هذا العصر، ولابد من إعادة إنتاجه وتوظيفه عبر التجديد."[1] وذلك بنقل النموذج الحداثي الغربي إلى العالم الإسلامي، وإحلال الإيدلوجيات الحديثة محل الأصول والثوابت، وتجاوز الماضي "القديم" بحيثياته بحجة أنه: " كان له عصره وأهله وقضاياه، ونحن لا نُحَمِّله وزرًا أو فضيلة، ولن نعود إلى الوراء به وله"[2]، وذلك لأن الواقع هو منشوه، فلا حقائق ثابتة، ولا علوم أساسية يُرتكَز عليها في فهم النص الإلهي، بل كلها مرجعيات فردية تؤطرها الظروف التاريخية، والنفسية أحيانًا: "التراث إذن هو مجموعة من التفاسير التي يعطيها كل جيل بناءً على متطلباته، خاصة وأن الأصول الأولى التي صدر منها التراث تسمح بهذا التعدد؛ لأن الواقع هو أساسها الذي تكونت عليه. ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة، والحقائق الدائمة التي لا تتغير، بل هو مجموع تحققات هذه النظرية في

تلقيه بالإيمان فقط. اعتبر مارتن لوثر سولا فيدي السبب الرئيسي وهتاف الحرب للإصلاح البروتستانتي، وأبرز فرق بين البروتستانتية والكاثوليكية الرومانية. كما قال جون كالفن: "كل من يرغب في الحصول على بر المسيح يجب أن ينبذ خاصته". https://ar.wikipedia.org

١ - فضيلة الإمام أحمد الطيب شيخ الأزهر: التراث والتجديد ص ١٧

٢ - شوقي جلال: التراث والتاريخ (ص ٢٩٩)



ظرف معين، وفي موقف تاريخي محدد، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها، وتُكَوِّن تصوراتها للعالم."[1]

<u>والحل من وجهة نظر أصحاب هذه الرؤية هو</u>: إلغاء كل التراث المعرفي والمنهجي والمفهومي، المنحدر إلينا من عصر "الانحطاط"[2]، ببناء فهم جديد للدين، عقيدة وشريعة، انطلاقًا من الأصول مباشرة[3]. تلك الدعوة المباشرة للقطيعة مع التراث والبدء من جديد برؤية وفهم جديدين، هي الدعوة التي امتدت آثارها حتى يومنا هذا، خاصة بعد ما سمي مؤخرًا بـ "ثورات الربيع العربي"، عندما زعم الإنسان أن بمقدوره الثورة على كل شيء، حتى على الثوابت والأصول، وأنه لن يقام حاضر إلا على أنقاض الماضي، ولهذا كان أكبر نقد وجه إلى العقل العربي في كثير من المشاريع النهضوية الحديثة هو استناده إلى التراث، واتخاذه من "الماضي" مرجعية للحاضر، كما عند محمد عابد الجابري (تـ ٢٠١٠م) مثلًا الذي يعتبر الفكر العربي فكرًا يفتقر إلى الموضوعية: "ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضي وتقدسه، وتستمد منه الحلول

---

١ - حسن حنفي: التراث والتجديد (ص ١٥)

٢ - درس بعض الباحثين تاريخ الحضارة الإسلامية وقسّموه إلى عدّة مراحل، واعتبروا العهدين المملوكي والعثماني من عهود الانحطاط، وأبرز مظاهر الانحطاط في رأيهم: جمود العقول، وقلّة الإبداع العلمي، والتكرار والاجترار في الإنتاج العلمي... إلخ، ومن أبرز الذين شرحوا هذه الحالة ونظّروا لها اثنان هما: مالك بن نبي، ومحمد عابد الجابري. الأول في كتبه عن مشكلات الحضارة، والثاني في كتبه عن العقل العربي. انظر: د. غازي التوبة: هل عرف تاريخ المسلمين الحضاري عصر انحطاط؟

٣ - انظر: محمد عابد الجابري: نحن والتراث (ص ١٣)

الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل.. هكذا يقتبس العرب جميعًا مشروع نهضتهم من نوع الماضي.. إنه النشاط الذهني الآلي الذي يبحث عن الحلول الجاهزة لكل المشاكل المستجدة في أصل ما.. هذا النشاط الذهني جزء من بنية العقل العربي، الذي يتعين فحصه بدقة، ونقده بكل صرامة، قبل الدعوة إلى تجديده أو تحديثه. إنه لن يتجدد إلا على أنقاض القديم."[1]

وعلى الرغم من أن الجابري أكد مرارًا على أن دعوته للقطيعة مع التراث ليست معناها القطيعة الأبستمولوجية، أو التخلي عن التراث بالكلية، بقدر ما هي قطيعة مع نوع العلاقة مع التراث، أو بعبارة آخرى: قطيعة مع "الفهم التراثي للتراث" إلا أن رؤيته رؤية انتقائية واجتزائية للتراث نفسه، تقبل منه ما يتفق مع معطيات العصر ويقبل الخضوع لآلياته، ولا تقبل، بل تستبعد، منه ماعدا ذلك، ، ففكرة: "القطيعة التي تُحَوُلنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث"[2] هي نفسها النظرة التي تجعل الغربي يزور تراثه ولا يعيش فيه.

وتطرق الأمر ببعض دعاة "التجديد" في العصر الحديث إلى نقض الأصول الدينية تحت دعوى نقد للتراث؛ بناءً على أن الثوابت العقدية والفكرية لدى المسلمين لا يخرج أكثرها عن كونه: "موروثات نفسية قديمة" يجب الثورة عليها والتحرر من قيودها ابتداءً من سلطة التأليه، أو إضفاء أي معنى إلزامي لكل مصدر يوصف بأنه "غيب" ذلك لأن: "الفكر موروث نفسي عند الجماهير، تفسر به ظواهرها تفسيرًا غيبيًا، ويسهل به خداعها وتعميتها

---

١ - الجابري: نحن والتراث (ص ١٩)

٢ - السابق ص ٢١

عن واقعها باللجوء مثلًا إلى الله كمصدر للسلطة وأساس للمحرمات"[1] ومرورًا بالعقائد الإيمانية، واعتبارها مجرد قيم قديمة كانت جزءًا من الماضي ولا ينبغي أن تقف حجر عثرة أمام الحاضر، كل ذلك تحت راية التجديد: "وإذا كانت البداية العلمية للغير تعني البدء بالواقع، واعتباره هو المصدر الأول والآخير لكل فكر، فإن القيم القديمة التي حواها التراث جزء من هذا الواقع، فنحن مثلًا نئن تحت الإيمان بالقضاء والقدر الموروث من أهل السلف، وتفسر هزيمتنا بأنه: (لا يغني حذر من قدر).. كما نرهق عقولنا بالتشبيه والتشخيص، سواء في الأوليات – أي العقليات – مثل وجود حقيقة أولى، أو أفكار عامة، أو في الأخرويات فيما يتعلق بنهاية العالم.. كما أننا نلحق عقولنا بالنصوص، ونقع في التأويلات.. كما أننا نُقَطِّع وجودنا إلى جزأين؛ واحد نقذف به تحت التراب، والآخر نرفعه إلى عنان السماء"[2] ومن هنا عمل الفلاسفة والمتكلمون والأصوليون.. وغيرهم على تغييب العقل المسلم وعزله عن الواقع عن طريق إرسائه وتأكيده على تلك الثوابت العقلية والدينية، بدلًا من أن يتخذ من الواقع مركزًا ومنبعًا لأفكاره ونظرياته، فتتشكل الواقع على حسب التراث، بدلًا من أن يتشكل التراث على حسب الواقع، وبالتالي تأتي مهمة هذا المشروع المزعوم وهو (التراث والتجديد) الذي من أهدافه: "التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبة، والطاعة للسلطة، سواء كانت سلطة الموروث، أو سلطة

---

١ - حسن حنفي: التراث والتجديد (ص ٥٤)

٢ - التراث والتجديد (ص ١٦)



المنقول"[1] وبالتالي تجمد العقل المسلم، وعجز عن ملاحقة الواقع الحقيقي، وليس الواقع الوهمي الذي تصوره له موروثات وثوابت التراث، ولن يتحقق له التقدم والتحضر إلا بالخروخ، والتحرر، والثورة، ليس على التراث فقط، بل على كل ما هو ثابت: "مهمة التجديد إذن عملية لا نظرية، وهي المساهمة في البناء النظري للواقع، وذلك بالقضاء على الأفكار الثابتة فيه، والأحكام المسبقة التي لا يمكن أن تكون أساسًا نظريًا لتغيير الواقع."[2] فالواقع هو البوتقة التي تنصهر فيها جميع الحقائق – إن وجدت حقائق – " فلماذا الترميم والإصلاح وإعادة التفسير دون استبدال بالقديم كله أساس نظري جديد، فهذا أوفر جهدًا، وأقصر وقتًا"[3]

تلك الدعوة القائمة على القطيعة الأبستمولوجية الفعلية مع التراث، ومع كل ثابت عقلي وديني، وأن يبدأ الإنسان ككائن جديد في فضاء جديد، ليس له سقف معرفي ثابت، ولا مبدأ سلطوي معروف ودائم، امتدت حتى وقتنا هذا في صورة دعوات إلى بتر التراث والحكم عليه ضمن بؤرة تجزيئية محددة، سواء كانت تجزيئية نصية، أو تاريخية، أو مدرسية؛ وبالتالي الحكم على التراث كله بعدم الواقعية، والمحدودية، والتقادم الزماني، مستغلين في ذلك تلك الفجوة المعرفية، بين جيلين فصل بينهما قدر كبير من الفراغ الثقافي والمعرفي، وغياب الوعي الذاتي والماهوي للأمم والثقافات.

---

١ - نفسه (ص ٥٢)

٢ - نفسه (ص ٥٦)

٣ - نفسه (ص ٥٦)





٢- <u>أما الاتجاه الثاني:</u> فقد أخذ موقف الحافظ لهذا التراث، والحامل مهمة حفظه ودرسه وصيرورته. البعض يصف هذا الاتجاه بالكلاسيكي، أو التقليدي، أو المحافظ، وأخيرًا الأصولي (Fundamental) في مقابل التجديدي. وأصحاب هذا الاتجاه يضعون أنفسهم في صفوف حملة أمانة تبليغ الدين إلى من بعدهم، والحفاظ على الطريقة التي بلغهم بها، سواء تمثل هذا في شكل الحفاظ على مصدري التشريع الكتاب والسنة، بالاهتمام بالعلوم الخادمة لهما، كعلوم العربية والتفسير وعلوم السنة.. وغيرها، أو بإتقان العلوم التي توسع القاعدة المعرفية للعقل المسلم وتُمَكِّنه من آداء مهمته الأصلية التي خُلِقَ لأجلها، وهي معرفة الله تعالى والتحقق بالحقائق العالية؛ لذلك اهتم هؤلاء بالتراث وحفظه. وأخذ الاهتمام بحفظ التراث صورًا متعددة، منها:

أ- التدريس والتعليم: حيث يوجد في كل جيل علماء أخذوا على عاتقهم أمانة تبليغ التراث كما سمعوه وتعلموه عن مشايخهم وأساتذتهم، وذلك عن طريق التدريس والحفظ والمتابعة، وأكثر المراكز العلمية التي اهتمت بذلك هي: الأزهر الشريف في مصر، وجامع القرويين في المغرب، والجامع الأموي في دمشق، والحوزات العلمية في العراق وإيران، سواء تم ذلك على طريقة الدراسات الحرة، أم الدراسة النظامية في المدارس والجامعات كمرحلة لاحقة.

ب- التحقيق والنشر: حيث اهتمت كثير من المراكز العلمية، سيما الأكاديمية منها بتحقيق المخطوطات، وتصنيفها، وتبويبها على حسب العلم الذي تنتمي إليه، إلى جانب الاهتمام بالطباعة والنشر على مستويات تقنية مختلفة، خاصة بعد ظهور المطابع وانتشارها، واهتمام المسلمين بإخراج المخطوطات في صورة كتب مطبوعة.



ج- خدمة التراث: ذكر صاحب كتاب (الطريق إلى التراث الإسلامي) أنواعًا كثيرة لخدمة التراث منها: الفهرسة بأنواعها، التي تشمل فهرسة الآيات، والأحاديث، والشعر، والأماكن، والقبائل، والأعلام، واللغة.. الخ، وعمل القوائم البيلوجرافية لكتب التراث وموضوعاته، وموسوعات المصطلحات التراثية، وكذلك قضية تفهيم التراث التي أخذت صورًا عدة؛ فيها ما كتبه علماء الأزهر خاصة في الربع الثاني من القرن العشرين وحتى الوقت الحاضر، من كتب تترجم عن كنوز التراث وتعرض مذاهبه ومدارسه بما يعد مجهودًا كبيرًا لتفهيم التراث للمعاصرين، وهناك خدمات أخرى كثيرة: بعضها يعود إلى الكتاب في ذاته فيكون خدمة للكتاب، وبعضها يعود إلى العلم فيكون خدمة للعلم، وبعضها يعود إلى الأمرين معًا.[1]

د. استخدام (توظيف) التراث: لما كان التراث الإسلامي يعد جزءًا من المرجعية المعرفية للعقل المسلم كان من الطبيعي أن تعرض المشكلات والمستجدات على تلك المرجعية التي بذل أصحابها جهودًا وأعمارًا لا يمكن الاستهانة بها، كما لا يمكن إعادة ما بدأوه مرة ثانية بحجة أننا أصحاب عقول وبنى فكرية مختلفة، وإلا كان ذلك إهدارًا للوقت والعمر في شيء قام غيرنا به. فإذا وجدت تلك المسائل المستحدثة سبلًا للتعامل معها داخل التراث الإسلامي استخدمه العلماء ووضحوه، وإلا استخدموا المناهج في تفريع الفروع على الأصول، وغيرها من مناهج معروفة، للتعامل مع تلك المسائل المستحدثة باستخدام أدوات علمية معروفة في اللغة، والأصول، وغيرهما.

---

١ - انظر: د. علي جمعة محمد: الطريق إلى التراث الإسلامي (ص ٤٩- ٥٠)



٣- الاتجاه الثالث: هو اتجاه المد المعرفي، أو التجديد بالمعنى الإيجابي البَنَّاء للكلمة، الذي يهدف إلى استكمال البنية المعرفية للأمة الإسلامية والعربية على وجه العموم. وفي الواقع فإنه يجب علينا أن نسلم أولًا بأن هذا النوع من التجديد لن يتم إلا بالمرور بالمرحلة السابقة لدى الاتجاه الثاني؛ فحتى يتمكن هذا العقل من استكمال بنيته المعرفية لابد له من استيعاب السابق، ليس استيعابا جزئيا أو تفصيليًا، بقدر ما هو استيعاب للمناهج والأصول، وليس تقليدًا للوسائل والمسائل، بقدر ما هو تأصيل وتصنيف، حتى يحق له أن يخرج من زمرة المقلدين ، بالمعنى الذين تحدث عنه د. طه عبد الرحمن في تقسيمه للمقلدين إلى نوعين: "أحدهما: يضم الذين يقلدون المتقدمين من المسلمين، ولنسمهم (مقلدة المتقدمين)، والنوع الآخر: يضم الذين يقلدون المتأخرين من غير المسلمين، ولنسمهم (مقلدة المتأخرين). أما مقلدة المتقدمين: فيتعاطون إسقاط المفاهيم الإسلامية التقليدية على المفاهيم الغربية الحديثة، كأن يسقطوا مفهوم الشورى على مفهوم الديمقراطية، أو مفهوم الأمة على مفهوم الدولة.. وأما مقلدة المتأخرين: فيتاعطون إسقاط المفاهيم الغربية المنقولة على المفاهيم الإسلامية المأصولة، كأن يسقطوا مفهوم العلمانية

على مفهوم العلم بالدنيا[1]، ومفهوم القطيعة على مفهوم الجَبّ[2]، ومفهوم الحرب الدينية على مفهوم الفتح"[3]



وهذه هي روح المُبَادَأة التي كان يتحلى بها التراث الإسلامي منذ زمن ليس ببعيد، بمعنى أن لا نخضع فكريًا لمن يقصر مهمة التجديد على مجرد ردود أفعال لكل شارق وغارب من الأفكار، ولا نتعجل بالاقتصار فقط على المقارنات والمقاربات: " ذلك أنهم بتلك المقارنات المتسرعة يفقدون الجوانب الإسلامية التي يقومون بمقارنتها سمة (المُبَادَأة)، ويجعلونها أقرب إلى أن تكون (رد الفعل)، (رجع الصدى) لما سبق أن جهر به قوم آخرون وانطلقوا من رؤى ذهنية مغايرة، ومن مواقع فكرية مختلفة، بل وكأن هؤلاء المتعجلين قد ترقبوا ما استحسنه الآخرون لكي يستحسنوه، وما استقبحه الآخرون لكي يستقبحوه، وفي هذا الإتجاه غفلة بائسة عن حقيقة كبرى من حقائق الحضارة الإسلامية، قد يغفل عنها كثيرون، وهي أنها كانت دوما حضارة (بادئة فاعلة) تطرح مقولاتها المتفردة بعد أن تهضم ما جاءت به قرائح الأمم الأخرى، وتتمثل رحيقها دون استعلاء أو استعداء أو استجداء."[4]

---

١ - بناء على الحديث الشريف الذي رواه مسلم من حديث عائشة وأنس – رضي الله عنهما – قالا: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" "أنتم أعلم بأمور دنياكم"

٢ - بناء على الحديث الشريف الذي رواه مسلم في صحيحه: "الإسلام يَجُبُّ ما قبله".

٣ - روح الحداثة – المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية (ص ١١ - ١٢)

٤ - أد. محمد عبد الفضيل القوصي: مقارنات ظالمة



وهذا الاتجاه هو الذي استُحدِثَت به علوم جديدة، وامتدت من خلاله الفروع والاجتهادات في المجالات المعرفية المختلفة، وانقسمت العلوم إلى علوم آلة (وسائل) وعلوم غاية (مقاصد)، وتفرعت فروع متعددة للعلوم المختلفة. والتاريخ المعرفي زاخر بهذه المشروعات المستمرة، التي يحمل أصحابها التوجه الوسطي البَنَّاء في الحفاظ على الدين – أصلا ووسائل – والقدرة على استيعاب الواقع بكل معطياته، والتعامل معه بشكل منهجي وثوابت عقلية ودينية.

وهذا الاتجاه رغم أهميته البالغة، إلى جانب أنه هو الوسيلة لتحقيق ما يسمى بواجب الوقت، لا يعدو إلى الآن الجهود الفردية. فكم نحن بحاجة إلى ضم هذه الجهود بعضها إلى بعض، حتى يتمكن اللاحق من استكمال ما ابتدأه غيره، فتتحدد الدوائر المعرفية، ويتحقق الواجب العقلي تجاه المسائل الفكرية الأصيلة، ولن يتم ذلك إلا بالتعاون العلمي والأكاديمي، وخدمة المشروعات الفكرية والعمل على إتمامها. وأعتقد أن هذا أحد أنواع التعاون التي أمر بها الله سبحانه وتعالى: {وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى} [المائدة: ٢]، {وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا} [آل عمران: ١٠٥] وهو واحد من أهم الحلول لأزمتنا الثقافية المعاصرة، وفقدان هذا النوع من التكامل المعرفي هو سبب التيه الفكري والمذهبي لدى كثير من شباب الباحثين في وقتنا الحاضر، وهو أيضا أحد العوامل التي أدت إلى إعجاب هؤلاء بالنموذج المعرفي الغربي ومحاولة محاكاته دون مراعاة للمرجعيات والثوابت. وليست مهمة هذا البحث تقصي تلك النماذج الفكرية المختلفة والحكم عليها، ولكن إلقاء الضوء على المناهج والآليات التي نستطيع من خلالها الحكم على تلك المشاريع الفكرية وغيرها، بل والأهم من ذلك المشاركة الفعلية في استكمال هذا المد المعرفي.



آليات (وسائل) تجديد التراث:

تبين إذن أن تجديد التراث ليس دعوى مستحدثة في الفكر الإسلامي، بل هي ضرورة من ضرورات كل عصر، ولازم من لوازم التغير والتجدد في العالم، ربما تتقلص أو تنحرف عن مسارها في بعض الأحيان، لكنها موجودة تصديقًا للخبر الصادق عن سيد الخلق صلى الله عليه وسلم: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»[١]، ونأمل من خلال هذا البحث وغيره أن نعيد الصلة بهذه الجهود المبذولة لتجديد التراث، وأن نستكمل ما ابتدأه السابقون مع مراعاة مستجدات المسائل والوقائع. وأرى أن هذا يتم بعدة وسائل أو آليات:

أولًا: العودة إلى التراث نفسه بأصوله وفروعه، وفهم لغته ومناهجه ودقائقه: "فكيف يصح إذن لمن لا يجيد لغة التراث أن يدعي لنفسه القدرة على تقويمه! فمن أين يقع على حقيقة مضامينه، وعلى كنه آلياته!"[٢]. فالاستعداد لهذه المهمة هو الخطوة الأولى والأهم التي يشملها حكم الضرورة وتقوم عليها أساسًا مهمة التجديد، وهو إعداد جيل مستوعب لهذا التراث على وجه يُمَكِنه من حمل تلك المهمة الجليلة ، وقد عبر عنها د. حسن الشافعي بـ "حرث الأرض وتهيئتها لإنبات بذور جديدة صالحة للقيام بهذه المهمة الحضارية، التي ربما كانت أهم المطالب الملحة أمام العالم الإسلامي المعاصر، ليبني المستقبل المنشود في عالم اليوم."[٣]

---

١ - سنن أبي داود (٤/ ١٠٩)

٢ - د. طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث ص ١٠

٣ - قول في التجديد ص ١٢



ثانيًا: المصالحة بين العلوم والتخصصات: فمما ساعد على البعد عن التراث هو تلك العملية التفكيكية التي مارستها مجتمعاتنا الفكرية منذ سنوات متعددة عن طريق الإغراق في التخصصية الحابسة، ونسيان الطبيعة التكاملية للتراث الإسلامي، فإن العلوم متكاملة فيما بينها كما قال الإمام الغزالي: "فإن العلوم كلها متعاونة مترابطة بعضها ببعض.. فلا ينبغي (للمتعلم) أن يستهين بشيء من أنواع العلوم، بل ينبغي أن يُحَصِّل كل علم ويعطيه حقه ومرتبته، فإن العلوم على درجاتها إما سالكة بالعبد إلى الله، أو معينة على أسباب السلوك، ولها منازل مرتبة في القرب والبعد من المقصد. والقوام بها حفظته كحفظة الرباطات والثغور على طريق الجهاد والحج، ولكل واحد منها رتبه. "[1]

تلك الطبيعة الموسوعية كانت السمة المميزة للعقلية التي تَكَوَّن بها هذا التراث، التي يطلق عليها الدكتور طه عبد الرحمن: (التكامل التداخلي لمعارف التراث) حيث يذكر أن من أهم مظاهر الشمول التي تدرك بها الحقيقة التكاملية للتراث هي التداخل الذي حصل بين المعارف والعلوم في الممارسة التراثية. ويميز بين درجتين من التداخل هما: التراتب والتفاعل:

أ- أما عن تراتب العلوم: فلقد تولى فلاسفة الإسلام وعلماؤه مهمة ترتيب العلوم التي عرفتها الثقافة الإسلامية منذ عهودها الأولى فتركوا لنا تصانيف متعددة، منها تصانيف الفارابي في *إحصاء العلوم*، وإخوان الصفا في *الرسائل*، وابن سينا في *أقسام العلوم العقلية*، والتهانوي في *كشاف اصطلاحات الفنون*، والقنوجي في *أبجد العلوم*.. وغيرها. وهذه التصانيف

---

١ - ميزان العمل (ص: ٣٤٨)

– كما يذكر – توضح كامل التوضيح النزعة التكاملية التي كانت تطبع النظرة التراثية للمعرفة.



ب- وأما عن درجة تفاعل العلوم فيذكر أنه لم يكتف علماء الإسلام بالقول بتدرج العلوم فيما بينها، بل أقروا بمشروعية تفاعل العلوم بعضها مع بعض، وتشابك العلاقات بينها؛ فالمباحث الكلامية تتفاعل مع المباحث اللغوية والبلاغية والفلسفية، كما تتفاعل المباحث المنطقية مع المباحث اللغوية والأصولية، وهكذا، ولم تكن تلك الموسوعية طابع التعليم أو طابع التكوين الذي حَصَّله أعلام الفكر الإسلامي فحسب، بل كانت أيضًا طابع التأليف.[1] تلك هي النظرة الشمولية التي تُكَوَّن من خلالها التراث، وهي التي بها يستطيع أن يمتد ويتطور ويتجدد. أما النظرة التجزيئية والاستبعادية لأجزاء التراث بعضها لبعض فتنعكس بالسلب على الحالة الفكرية العامة، فالخطوة الثانية إذن في طريق التجديد هي التصالح؛ بمعنى إعادة الصلة بين العلوم والتخصصات والمذاهب.

<u>ثالثًا</u>: إعادة الصلة كذلك بين التراث وبين العصر بمستجداته المختلفة، فلم يكن التراث في أي مرحلة من مراحل تدوينه التي أشرنا إليها من قبل بمنأى عن ظروف عصره، وإنما كان تنوع العلوم نفسها وتشعب فروعها نتاجًا لهذه الصلة بين العلماء والواقع الداخلي والخارجي، ويتأكد ذلك بالنظر في تاريخ تدوين العلوم وتطورها، مثل علم الكلام، والفقه، وأصول الفقه، والنحو... وغيرها. بل إنه بالتفتيش داخل المؤلفات المختلفة في كل عصر من العصور يمكن توليد علم (تأصيل الأفكار والمذاهب)، الذي يبحث عن الظروف الفكرية والسياسية والاجتماعية وحتى النفسية التي

---

١ - انظر: تجديد المنهج في تقويم التراث (ص ٨٩ – ٩١)



نشأ فيها فكر أو مذهب معين، ويتتبع ذلك لدى أكثر من مفكر في كل عصر، يمكن تحديد الظروف الفكرية العامة، أو الحقل المعرفي الذي سادت في هذا العصر. هذا النوع من الدراسة مهم جدًا ليس من حيث تأريخ الأفكار والآراء، ولكن أيضًا له أهميته في كيفية معالجة مشكلاتنا الفكرية المعاصرة، وفي مدى الاستفادة من هذه التجارب الفكرية المختلفة. وهذه النظرة التي دعت مفكر مثل فردريك معتوق إلى إنشاء ما يسمى ب (سوسيولوجيا التراث) حيث يؤكد على أن: " المعالجة المعلوماتية لما تتضمنه كتب التراث بإمكانها أن تكشف فيها أموراً لا تخطر في بالنا للوهلة الأولى، على مستوى تركيب البنية الاجتماعية وموقع المهن فيها، وعلاقة الأحياء ببعضها، وحركة التجارة داخل المدينة وخارجها، إلى ما هنالك من مسائل لا حصر لها يساعدنا في فهمها التكميم والمعالجة الإحصائية الحديثة. لذلك كله فإن سوسيولوجيا التراث باب مفتوح أمامنا وبإمكانه أن يصبح ذات يوم إحدى العلامات الفارقة للسوسيولوجيا العربية العتيدة. فحقل التراث العربي حقل واسع وغني وهو حقلنا. ومسؤلية استثماره تقع على أكتافنا لكوننا نحن أصحاب القضية فيه."[١] وبغض النظر عن عدم الاتفاق الكامل مع فكرة سوسيولوجيا التراث إلا أننا في حاجة فعلية إلى إخراج التراث من بين أرفف المكتبات وقاعات المحاضرات إلى ساحات الفكر المحلية والعالمية، والاستفادة منه في مواجهة ما يستجد من إشكاليات معرفية، وطرح حلول مناسبة في إطار المعطيات المختلفة للعصر الذي تنشأ فيه.

١ - إشكاليات التراث (مجلة أنفاس نت الأحد، ٢٩ يوليو ٢٠٠٧)



رابعًا: العناية بلغة التراث (اللغة العربية- واللغة الاصطلاحية لكل علم)

فالعلاقة بين اللغة والتراث علاقة تلازمية، إذ كلما نشأ جيل بعيد عن اللغة العربية غير عابىء بها، يلزم عنه مباشرةً إحدى نتيجتين: إما هجر هذا التراث وتبني تراث الثقافة التي تعلَمَ لغتَها ونشأ عليها، وإما العودة بعين النقم والنقد لهذا التراث بسبب عدم معرفته له، وعدم إتقانه لغته، ليس هذا فحسب بل يحاول هؤلاء إتهام التراث – الذي لا يعرفونه- بأنه سبب أي تأخر وأي مظهر لا يرضيهم كأصاحب ثقافة مختلفة؛ ولذلك: "عندما أدرك الاستعمار الغربي أن اللغة العربية الفصحى هي بعبارة: النهر الذي يغذي شجرة الإسلام، نجده في كل مكان حط فيه بدأ حربه ضد اللغة العربية الفصحى ومعاهدها ورموزها ورجالاتها، لكي يتمكن من تقطيع أوصال هذه الأمة وتجزئتها، وعزلها عن دينها الإسلام بعزلها عن كتابها ودليلها ومرشدها القرآن العربي المبين، وبالتالي تكريس تبعيتها الثقافية والروحية والحضارية والاقتصادية للغرب."[1]

واللغة الاصطلاحية لكل علم لا تقل أهمية عن اللغة العربية نفسها، فمعرفة مدلولات الألفاظ الخاصة بكل علم تعد من أسس البناء التي تتمايز بها العلوم بعضها عن بعض، وهو ما عرف في المؤلفات العربية "بالتعريف الاصطلاحي"، والذي تطور بعد ذلك حتى شمل الاصطلاح المذهبي، أو المنهجي؛ فقد يستعمل مصطلح واحد داخل العلم الواحد استعمالات مختلفة حسب المذهب، أو التوجه الفكري أو التاريخي، يتحتم على الدارس تحديد المصطلح عند المذهب المعين قبل أن يحكم عليه، أو يقارنه بغيره، واللغة العربية تسع ذلك ضمن المشترك اللفظي.

---

١ - د. عبد الله فهد النفيسي: التراث وتحديات العصر (ص ٧- ٨)



وأحيانًا يتحقق العكس، وهو أن تستخدم ألفاظ مختلفة بين المذاهب، في حين أنه بعد التحقق من مدلول المصطلح لديهم يتبين أن مرادهم واحد، وأنه مجرد خلاف لفظي، وهذا يسعه في اللغة العربية باب المشترك المعنوي. وتأتي أهمية ذلك التمايز بين اللغة والاصطلاح عندما ننظر إلى كثير من النتائج التي تترتب عليها من سوء فهم، وخلط بين العلوم، وتشعب لآراء ومذاهب يغني عنها تحقيق المراد من المصطلح.

ويرتبط بذلك مسألة تحديد المفاهيم ليس فقط بين المذاهب المختلفة داخل اللغة الواحدة، بل بين اللغة العربية وغيرها من اللغات التي لها اتصال مباشر معها: "ومشكلة الترجمة واختلاف أوعية اللغات المختلفة مشكلة كبيرة لابد من الانتباه لها، سواء في تناول التراث الإسلامي، أو تناول العلوم الحديثة، فالمفاهيم الإسلامية لم تترجم إلى العلوم الأخرى.. والترجمات الصوتية عن العربية الموجودة حاليًا في الغرب لم تؤخذ لا من اللغة العربية ولا من الأصول أو العلوم الإسلامية، إنما من الحياة المشهودة في بلاد المسلمين، ومن العقليات القائمة، وهذا مكمن خطأ يزيد من تعميق هوة سوء الفهم المتبادل. هم يرون مسلمين يتقاتلون فيترجمون ذلك تحت كلمة Jihad وهو نوع من التحريف، فلا يكون في تعريف الـ Jihad إلا نوع من الإرهاب والإفساد في الأرض وحب سفك الدماء، وقس على ذلك تعبيرات: الإيمان، والدين، والسياسة، والنبي، والخلافة، والأمة، والعلم."[1]

خامسًا: استحداث مناهج مناسبة لعملية التجديد تراعي الأبعاد الذاتية والمتغيرة للنماذج المعرفية المختلفة، فالنموذج المعرفي الغربي لا يصلح

---

١ ـ الطريق غلى التراث الإسلامي (٥٦ ـ ٥٧)



لنقله وتطبيقه جملة على الواقع المعرفي الإسلامي؛ لأن لكل فكر طبيعته وحيثياته التي تحدد آليات التعامل معه، كما أن محاولة إخضاع التراث لآلية مادية مجردة كذلك لا يتناسب مع طبيعته المكونة من: عقل وذوق وعمل، تلك الطبيعة المتكاملة المتشابكة من الصعب جدًا بل يكاد يكون من المستحيل إخضاع عملية تجديدها إلى آلية واحدة أو نموذج معرفي ليس فيه اعتبار لتلك الجوانب الثلاثة. فالنموذج المعرفي الغربي بما يحمله من منطلقات حداثية للتجديد يستبعد رؤية الوجود كما يراه الإنسان، بمعنى أنه يركز على التفسير المادي والظواهري للوجود[١] Phenomenology فالفرق مثلا بين صاحب هذا النوع من التفكير

---

١ - الظاهراتية أو الفينومينولوجيا Phenomenology هي مدرسة تعتمد على الخبرة الحدسية للظواهر كنقطة بداية (أي ما تمثله هذه الظاهرة في خبرتنا الواعية) ثم تنطلق من هذه الخبرة لتحليل الظاهرة وأساس معرفتنا بها. غير أنها لا تدعي التوصل لحقيقة مطلقة مجردة سواء في الميتافيزيقا أو في العلم بل تراهن على فهم نمط حضور الإنسان في العالم. يمكن أن نرصد بداياتها مع هيغل كما يعتبر مؤسس هذه المدرسة إدموند هوسرل، تلاه في التأثير عليها عدد من الفلاسفة مثل : هايدغر وسارتر وموريس ميرلو بونتي وريكور. وتقوم هذه المدرسة الفلسفية على العلاقة الديالكتية بين الفكرة والواقع. والظاهراتية مدرسة فلسفية اجتماعية ترجع أصولها إلى القرن التاسع عشر، ظهرت كرد فعل على المدرسة الوضعية. والمفكرون الظاهراتيون ينتقدون الوضعية لأنها تسلم بوجود حقائق موضوعية مستقلة عن الوعي الفردي. وملخص أفكار هذه المدرسة هي أنها تهتم بالوعي الإنساني باعتباره الطريق الموصل إلى فهم الحقائق الاجتماعية،وخاصة بالطريقة التي يفكر بها الإنسان في الخبرة التي يعيشها، أي كيف يشعر الإنسان بوعيه. https://ar.wikipedia.org/wiki

حينما يقدم وصفًا لزهرة أو نبات ما، فإنه يقدم لنا وصفًا دقيقا عن مكوناتها، حركاتها، جغرافيتها، لكن ماذا عن لونها؟ رائحتها؟ التأثير الذي تحدثه هذه الزهرة على النفوس الإنسانية؟ وفي هذا إلغاء لجزء كبير من الوعي الإنساني ومن الوجود ككل. ولا يخفى على أحد ما سببته تلك النظرة غير المكتملة للإنسان وللوجود – المنفصلة بشكل كبير عن عالم الميتافيزيقا – من أزمات مختلفة مثل الأزمات البيئية: كالتلوث، وانقراض أنواع معينة من النباتات والحيوانات، والأزمات الإنسانية، كأزمة حبس الحرية الإنسانية داخل منظورات العلم الحديث: "وحينما انقطع الإنسان عن مصادر المعرفة الميتافيزيقية في الوحي والاستبصار، وكذلك حُرِم من معايشة التجربة الروحية الباطنة التي تتيح تحققًا ملموسًا لمستويات أعلى من الوجود، احتبس الإنسان الحديث في جانب محدود مختزل من الحقيقة، وعمى عن رؤية الرب كحقيقة، حتى لو مازال مؤمنًا بها، فمفهوم (الله كحقيقة) يستعصي على منظور (الدنيا) التجريبي الذي يعيش فيه، وقد قبل بمواضعاته لاهيًا أو غير واع"[1] فالعلاقة بين سيطرة العلوم المادية وبين حرية الإنسان علاقة عكسية؛ فكلما ازداد العلم المادي تقدمًا وانتشارًا كلما ضاقت بالإنسان بيئته الطبيعية، وحوصرت فطرته الإنسانية، وأصبح المسموح له فقط الانطلاق في تلك المساحة الضيقة التي يحددها له العلم الحديث، وأوضح نتيجة لذلك ظهور الفساد في البر والبحر {ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ} [الروم: ٤١] والسبب الرئيس وراء ذلك هو أن الإنسان المعاصر ينظر إلى الكون من خلال رؤية مادية مجردة، ناسيًا أو متناسيًا الجانب الروحي داخل الإنسان، الذي

---

١ - د. سيد حسين نصر: الحاجة إلى علم مقدس (ص ٢٤)



يجعله في حاجة دائمة إلى ربط ما هو مادي بما ليس بمادي، والسير في هذا الكون بموجب هذه العلاقة المتصلة، وبالتالي يراعي ذلك في تعامله مع كل جزئيات الوجود المادية وغير المادية، لأن لكل واحد منها حقًا ونصيبًا من هذا الوجود، فلا يستغل تمييز الله له بالعقل لإلغاء خواص هذه الأشياء المشاركة له في هذا العالم.

سادسًا: إعادة النظر في بعض المناهج في الفكر الإسلامي الحديث التي بنيت على فهم خاطيء أو ناقص لبعض جوانب التراث الإسلامي، سيما وقد نتج عن تطبيق هذه المناهج والاعتماد عليها ظلم للتراث نفسه، وذلك مثل ما اعتمده بعض المذهبيين من أصول مبتورة للتراث لوضع ضوابط معينة للتكفير، أو لحصر مفاهيم إسلامية عامة على فرق معينة مثل السلفية والإخوان المسلمين وأهل الفرقة الناجية، وتقسيم العالم إلى بلاد كفر وبلاد إسلام... الخ هذا لم يترتب عليه إساءة فهم للتراث فحسب، بل للدين الإسلامي كله. وهذا وازع قوي جدا لمراجعة مناهج هؤلاء وأصولهم التي اعتمدوا عليها ونسبوها للتراث الإسلامي. لا أنكر أن لهؤلاء أصولًا اعتمدوا عليها، ولكن أنكر طبيعة المناهج التي انتهجوها في التعامل مع تلك الأصول، من تجريدها عن سياقاتها وضوابطها وأطرها الفكرية والتاريخية والاجتماعية...وغيرها

وأضرب لذلك مثالًا كثيرا ما يدعوني إلى الحيرة: وهي قضية تكفير الإمام الغزالي للفلاسفة أليس من دواعي التعجب أن يأخذ كثير من المفكرين الإسلاميين هذه القضية ويضعها في مصاف المسلمات الكلية مع غض النظر عن السياقات والملابسات التاريخية والاجتماعية والسياسية والنفسية لحكم يصدر عن مفكر بحجم الإمام أبي حامد الغزالي؟ سيما وقد ترتب على هذا الحكم تأخر كبير للمسلمين في مجال الفكر الفلسفي،



وحينما أدرك البعض حقيقة الحكم وتحرك في سكون فردي ليلحق بركب التقدم وجد البون شاسعًا، وأصبحت المهمة ثقيلة على العقل الفلسفي الإسلامي المعاصر في مواجهته للفكر التكفيري من جهة، وملاحقته لما يستجد في المجال الفلسفي من جهة أخرى. أليس داعيًا للفكر وإعادة النظر في هذه الأحكام أن الإمام الغزالي صاحب *تهافت الفلاسفة*، *وإلجام العوام عن علم الكلام*، هو نفسه صاحب *الاقتصاد في الاعتقاد، وقواعد العقائد، ومحك النظر، ومعيار العلم، وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة*؛ الذي وضع فيه حدودا وضوابط للتكفير لا يدخل فيها من كان في قلبه مثقال ذرة من اعتقاد سليم. هذا واحد من معاني التجديد التي أقصدها، وهو إعادة النظر في القديم مع حيثياته وملابساته، والاستفادة من المناهج المعاصرة في تصنيفه، ودفع ما التبس به من شبه وسوء فهم.

هذه من وجهة نظري هي أهم آليات تجديد التراث التي نحن في حاجة ضرورية إليها في الوقت الحاضر. وإنما كان الداعي إلى ذكر آليات وضوابط معينة للتعامل مع التراث الإسلامي هو ما يعانيه المجتمع اليوم من فوضى دعاة التجديد، وما يدعوني أيضًا لأن أتمم الحديث عن الضوابط والآليات ببعض المعايير المستنبطة من تلك الآليات والتي تساعد في الحكم على مدى تقييم جدوى أي مشروع أو دعوى من دعاوى التجديد الكثيرة من عدمها

معايير التجديد:

١- ما يضمن للأجيال القادمة حقهم في الاطلاع على تراث أجدادهم، بأي منهج وأي وسيلة تناسب عصرهم وفكرهم، وضمانهم ذلك لمن بعدهم.

وهذه أحد مميزات الأمة الإسلامية، وهو ما نسميه بالتواتر أو اتصال السند.



٢- ما يحقق المحافظة على الهوية والذاتية، مع القدرة على الاندماج الفكري ومعاصرة الواقع بكل مستجداته.

٣- عدم إغفال الغاية الأساسية من التجديد؛ وهي خدمة الأصلين (الكتاب والسنة) مع تحقق الغاية الوجودية للإنسان.

٤- أن يتوفر في القائم على التجديد شرائطه، من التمكن في علوم التراث بأدواته وأصوله "وفهم لغته، والامتلاء بروحه الحقيقية، ثم الإلمام بالظروف الموضوعية لعصرنا "[1]

وموقع مصر من الفكر الإسلامي واحتضانها للأزهر الشريف، واتصالها المبكر بالفكر الغربي الحديث، وكونها ملتجأً للعديد من المفكرين المسلمين الوافدين إليها من الشرق والغرب ... كل أولئك مع عوامل أخرى جعلها أكثر عناية وحساسية لقضايا التجديد في الماضي والحاضر.[2] وهو ما يجعلنا نحن الباحثين في الأزهر الشريف نأمل أن نستكمل تلك الجهود، ونسير على درب من سبقونا في هذا المجال.

رؤية لإمكانية التجديد في علم الكلام

بالنظر إلى علم الكلام – الذي هو العلم الأعلى والأول في منظومة العلوم الإسلامية – نجد أنه في حد ذاته مظهر مهم من مظاهر التجديد في الفكر الإسلامي، فهو منذ نشأته وحتى المرحلة "المتأخرة" من مراحل

١ - د. حسن الشافعي: قول في التجديد ص ٨

٢ - انظر: المرجع السابق ص ٩

تطوره يمثل جانبًا تفاعليًا وبنَّاءًا في الثقافة الإسلامية، وهذه نظرة موجزة لسيرورة هذا العلم وتطوره:

التطور المنهجي لعلم الكلام الإسلامي:

- ففي مرحلة النشأة كان للقرآن والسنة الأثر الأكبر في المناقشات والخلافات المتعلقة بمسائل العقيدة، والتي تَحَوُلَ الرأي فيها بعد ذلك إلى مذاهب كلامية، والقرآن الكريم به الكثير من الأمثلة المنهجية لدفع شبه المنكرين لعقيدة من العقائد، كما يقول الإمام الغزالي: "فعمدة أدلة المتكلمين في التوحيد قوله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا } [الأنبياء: ٢٢]، وفي النبوة: {وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ} [البقرة: ٢٣]، وفي البعث: {قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ } [يس: ٧٩]، إلى غير ذلك من الآيات والأدلة.. فالصحابة رضي الله عنهم أيضًا كانوا يحاجون المنكرين، ويجادلون ولكن عند الحاجة، وكانت الحاجة إليه قليلة في زمانهم."[١] والأمثلة على رد الصحابة والتابعين لبعض الشبه التي كانت ترد على العقائد مذكورة في كتب التاريخ والسير.

- ثم كانت فكرة تدوين هذا العلم، قائمة على نظرة جديدة للاستدلال على العقائد الإيمانية بعد انتهاء عصر الوحي، وما اقتضاه من قبول ويقين مطلقين، كانت فكرة إقامة أدلة عقلية على الأصول الإيمانية فكرة جديدة، خاصة وأن القرآن الكريم تضمن شيئًا من هذا الاستدلال، وقد نالت قبولًا لدى الكثيرين، وأحدثت آثارًا كبيرة في تاريخ الدعوة الإسلامية، لكن الطرح العقلي للمشكلات العقدية ظل محدودًا في تلك الفترة: "وقد طرحت في هذه الفترة المبكرة – حيث كان الإيمان غضًا طريًا والقلوب والعقول

---

١ - قواعد العقائد (ص ١٩ - ٢٠)



مشتغلة بتثبيت أركان الدين وبناء حضارته الجديدة – أسئلة ومشاكل واجهت العقل المسلم، واقتضتها ظروف الجماعة المسلمة وتجاربها الصحيحة والخاطئة، واتخذت بعض الفئات فيها مواقف متطرفة تنحرف قليلًا أو كثيرًا عما بينه كل من السنة والكتاب، فتصدى لهم علماء الصحابة والتابعين بالبيان والإرشاد، وسلكوا معهم أسلوب الحوار والإقناع.. فمن المسائل التي أثيرت وافترق حولها الرأي: مسألة عصاة المؤمنين أو مرتكبي الكبائر من الذنوب: هل هم مؤمنون ما يزالون، أم كفار مخلدون في النار؟ ومسألة حرية الإنسان وإرادته في تنفيذ أعماله وما يرتبط بذلك من العلم الإلهي القديم: هل يجري الإنسان مجبرًا في خط القدر المرسوم، أم هو حر مطلقًا وليس هناك علم أزلي ولا خط مرسوم؟ ثم مسألة الإمامة وقيادة الجماعة المسلمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم."[1]

– ثم تحولت هذه الأفكار من مجرد كونها آراء متعددة حول موقف معين إلى كونها مذاهب أو فرقًا كلامية لها منهج فكري شامل في هذه المسائل وفي غيرها، ولا مجال هنا – لا تاريخيًا ولا وفكريًا – لإنكار تدخل الظروف السياسية والاجتماعية والبيئية في تكوين تلك المذاهب المختلفة بالإضافة إلى البعد العقلي والفكري والأنطولوجي لكل واحد منها. هذا بالنسبة إلى مناهج هذه الفرق في إثبات العقائد، أما أصول تلك العقائد التي جاء بها القرآن الكريم لم يختلف عليها أي منها؛ فلم يكن تاريخ المذاهب الكلامية، ولا علم الكلام إلا: "تاريخ النظر في العقيدة، والنظر

---

١ ـ د. حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام (ص ٥٥-٥٦)



منهج ورأي، طرق في الاستدلال ووجهات نظر مبنية عليها"[1] حتى تعدد المذاهب واختلافها آنذاك لم يكن يعني القطيعة الفكرية أو الأبستمولوجية، بل هو تفرع واختلاف في المداخل الفكرية لمسألة من المسائل، أو لرؤية معينة للوجود: "فأبو الحسن الأشعري – الذي ينسب إليه المذهب – كان معتزليًا ثم انفصل عن أستاذه وأعلن انضمامه إلى أهل السنة، وانفصال التلميذ عن الأستاذ، أو المريد عن الشيخ لا يعني القطيعة التامة معه، وإنما يعني في الغالب شق طريق فرعية تبقى مشدودة إلى الأصل بشكل أو بأخر. وهذا ما حدث فعلًا؛ فالمذهب الأشعري، كما تطور بعد مؤسسه، بقى مشدودًا إلى مذهب المعتزلة، يتبنى كثيرًا من مقدماتهم العقلية وإشكالياتهم اللاهوتية، ذلك ما كان قد حدث أيضًا لمذهب المعتزلة نفسه."[2] وكذلك الأمر في أغلب المذاهب التي نشأت في تلك الفترة بنيت على شيء من التشابك الفكري والأبستمولوجي خاصة في أصول العقائد وبناها الأساسية.

- وعبَّر عن هذا التقسيم المذهبي داخل علم الكلام نوع المصنفات الكلامية التي اعتبرت بيانًا لأصول العقائد الإيمانية حسب رؤية ومنهج كل واحدة من هذه الفرق والمذاهب، سواء لدى أصحاب المذاهب أنفسهم أو لدى المتأخرين من شراح كل مذهب، مثل: *الإبانة في أصول الديانة* لأبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ)، *الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به* لأبي بكر الباقلاني (ت ٤٠٢هـ)، *أصول الدين* لأبي منصور

---

١ ـ محمد عابد الجابري: مدخل عام لتاريخ علم الكلام – مقدمته لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد (ص ١٦)

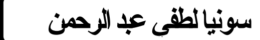
٢ ـ المرجع السابق (ص ١٢)



البغدادي (ت ٤٢٩هـ)، *الشامل في أصول الدين* لأبي المعالي الجويني (ت ٤٧٨هـ)، ، *الأربعين في أصول الدين* لفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، *المحيط بالتكليف* للقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ)، *تبصرة الأدلة في أصول الدين* لأبي المعين النسفي (ت ٥٠٨هـ).. وغيرها

- واتسع النطاق الفكري شيئًا فشيئًا، وتم اختلاط الأفكار الدينية بالأفكار الفلسفية، وكاد المشتغلون بالعلم يعجزون عن مواجهة هذا السيل الفكري؛ بما فيه من صور جديدة لطرح المصطلح العقدي، وطرق جديدة للاستدلال غير ما ألفوها، وأقبل الناس بشكل ملحوظ على طريقة جديدة من التفكير، نعم تنطلق من مسلمات، لكنها مسلمات منطقية وعقلية أكثر منها دينية. فدعا واجب الوقت مفكرًا مثل الإمام الغزالي أن يدخل قواعد المنطق في طرق الاستدلال على العقائد، وأخذ علماء الكلام على عاتقهم مهمة الرد على الآراء الفلسفية التي يبدو ظاهرها مخالفًا للعقيدة الإسلامية، وكان من الطبيعي أن يظهر ذلك جليًا في المصطلح الكلامي نفسه، إذ بدأ الاختلاط بشكل ملحوظ بين المصطلحات الكلامية والفلسفية.

- وبسبب هذا التداخل الفكري الجديد مع الفلسفة بدأ علم الكلام يتطور تدريجيًا سواء في المنهج أو المصطلح، وحتى في طريقة التأليف؛ فعلى سبيل المثال حينما رأى المتأخرون من المتكلمين أن ضرورة الفصل في الأمور الطبيعية والميتافيزيقية بين المنهج الفلسفي والكلامي، بتحديد القواعد الكلية العامة التي تربط بين أقسام الموجودات، رأوا ضرورة إضافة باب جديد لأبواب علم الكلام جعلوه مقدمة إرشادية للعلم، وهوما يسمى "بالأمور العامة" وهو باختصار يتحدث عن تحرير المراد من المصطلحات المستخدمة في هذا العلم، وتحديد مفهوم كل منها حينما يختص بنوع من أنواع الوجود، أو بمذهب معين من المذاهب المختلفة.




– وتفرع من علم الكلام علم جديد ينظم طريقة الاستدلال بين المتناظرين، ويحدد وظيفة كل منهما في كل مرحلة من مراحل الاستدلال، ليحد من الاستطراد في الأدلة والاحتجاج دون المسائل، وهو ما يسمى (بعلم آداب البحث والمناظرة)، على الرغم من عناية العلماء المسلمين بتلك القواعد في العلوم الآخرى كعلم أصول الفقه، إلا أن المتكلمين اهتموا باستخدام تلك القواعد وتسميتها في مناقشاتهم واستدلالاتهم: "وقد عنى العلماء في الإسلام بالجدل والمناظرة عناية شديدة من يوم أن نشب الخلاف الفكري بين العلماء ورجال الفكر في هذه الأمة، وانتهت عنايتهم بوضع قواعد لتنظيم الجدل والمناظرة، لكي يكونا في دائرة المنطق والفكر المستقيم، أسموها علم الجدل، أو علم أدب البحث والمناظرة"[1]

– وفي الواقع لا يكاد يوجد في المرحلة التالية لتلك المرحلة تجديد حقيقي في علم الكلام غير الاهتمام بأشكال التصنيف المختلفة من منظومات وشروح وحواشي ومختصرات، لكن السير بالعلم في هذا الإطار السابق من المضي مع المستجدات الفكرية، بتفريع الفروع وتطبيق الأصول على الواقع.. وغير ذلك للأسف لم يعد له وجود، بل على العكس تقلص المهتمون بالعلم في نطاق ضيق جدا، واختزلت موضوعات العلم في القضايا التقليدية التي لم يعد لها التفاعل الكاف داخل الحياة الثقافية الإسلامية.

– ثم تأتي المرحلة الأخيرة من مراحل التجديد في علم الكلام مرتبطة بالمقاومة الفكرية للاستعمار الغربي الذي بدأ يمارس نفوذه السياسي والفكري في رقعة الشرق الإسلامي منذ النصف الثاني من القرن التاسع

---

١ - الإمام محمد أبو زهرة: تاريخ الجدل (ص ٦)



عشر، وقد كانت مقاومة الاستعمار مرتبطة ارتباطًا وثيقًا برد التحريف قصد توجيهه للإسلام من المستعمرين وأعوانهم في البلاد الإسلامية[1]، فرأى جمال الدين الأفغاني (ت ١٨٩٧م) أن أخطر صورة من صور الاستعمار الغربي في البلاد الإسلامية التي تسعى لإفساد عقيدة المسلم؛ إما بتشكيكه فيها، أو بمحاولة صرفه عنها هو المذهب الطبيعي، أو ما سماه بمذهب الدهريين في الهند، فوضع كتابه الرد على الدهريين، حيث بين أضرار المذهب الطبيعي المادي ليس على العقيدة فحسب، بل على المجتمع المسلم.[2]

ثم كانت محاولة أخرى للتجديد على يد الإمام محمد عبده (ت ١٩٠٥م) الذي رصد مظاهر ضعف الشخصية المسلمة آنذاك من الاعتماد على الغير، وقبول أرائه وثقافته حتى لو كان أضعف منه، أو كانت تلك الثقافة غير مناسبة له.. الخ، وأرجع ذلك لشيوع عقيدة الجبر في العقلية المسلمة آنذاك، ولم يرض أن تكون الصلة بين المسلم وربه يحكمها ذلك الاعتقاد (الجبري)؛ لأنه سيفضي حتمًا إلى ضعف الإنسان، ويصير به إلى أن يكون عديم الإرادة، عديم النفع في الحياة، ولذلك دعا – في كتابه المعروف رسالة التوحيد – إلى عقيدة الاختيار، التي تجلت بدعوة التوحيد للإنسان نفسه حرة كريمة، وأطلقت إرادته من القيود التى كانت تعقدها بإرادة غيره سواء كانت إرادة بشرية ظن أنها شعبة من الإرادة الإلهية أو أنها هى كإرادة الرؤساء والمسيطرين.[3] ويذكر الدكتور حسن الشافعي عدة

١ - انظر: د. محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي (ص ١٦ - ١٧)

٢ - انظر: المرجع السابق (ص ٦٨ - ٧٠)

٣ - انظر: السابق (ص ١١٩ - ١٢٠) – رسالة التوحيد (ص ٨٠)



مميزات لرسالة التوحيد – مع العلم أنها موجهة إلى الجمهور لا إلى المتخصصين – جعلت منها نموذجًا لمعالم التجديد الرئيسية، أهمها أن: "الرسالة على إيجازها تعيد ترتيب المسائل من حيث وزنها وأهميتها في نظر الفكر المعاصر، فهي تعطي لمسألة النبوة ووظيفتها وحكمتها ما يقرب من نصف حجم الرسالة، فإن أضفت إليه الكلام عن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وخصائص الإسلام زاد ذلك على النصف، وهو لا يهمل في الوقت نفسه المسائل المعتادة في العرض التقليدي للعقيدة."[1]

وتلى ذلك كثير من محاولات التجديد بوجهات نظر مختلفة، سواء كانت محاولات لتجديد الفكر الإسلامي بصفة عامة، أو لعلم الكلام بصفة خاصة؛ مثل محاولة الشيخ مصطفى صبري (ت ١٩٥٤م) وموسوعته المعروفة: *موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين*، ومحمد إقبال (ت ١٩٣٨م) في كتابه: *تجديد الفكر الديني في الإسلام*.. وغيرهما

– إلى أن بدأ البحث في أبواب العلم الأساسية يتقلص شيئًا فشيًا، حيث كاد يقتصر على قاعات البحث والدراسة، وبدأنا نسمع دعاوى غريبة من دعاة "الكسل المعرفي" بانتهاء الحاجة إلى علم الكلام لصعوبة مصطلحاته والحاجة إلى العكوف على دراستها، وإمكان الاستعاضة بالاكتفاء بإثبات العقائد بالأدلة الشرعية، أو بما يسميه البعض – عن عدم وعي – "بفلسفة الدين العلمية" حيث يزعمون أن من التجديد إثبات العقائد بالطرق العلمية التجريبية، وفوق ذلك يخضعون النصوص الإلهية لتأويلات تناسب هذا الزعم، ولا يخفى ما في هذين التوجهين من مصادرة

---

١ - قول في التجديد (ص ٨٦)

على المطلوب في الأول، وخطورة على العلم وعلى الدين نفسه في الثاني.



- وكان على الصعيد الآخر من ينادي بإقامة علم كلام جديد أو بديل، يختلف في موضوعه ومنهجه ومسائله وهدفه ومبناه ولغته عما سموه بعلم الكلام التقليدي أو الكلاسيكي[1]، وليس هذا البحث مجالًا لتقييم هذا المشروع الفكري، ولكن يكفي القول إنها محاولة مختلفة في حد ذاتها شكلًا ومنهجًا عن تلك المحاولات السابقة للتجديد في علم الكلام، والسير به ضمن المستجدات الفكرية لكل عصر، وكذلك فإن دعوى التجديد في علم الكلام التي نحن بصدد الحديث عنها، تختلف عن دعوى علم الكلام الجديد، فهي ليست دعوى استبدالية، بل هي امتداد وتفرع لعلم الكلام "التقليدي"

طبيعة علم الكلام والتجديد المنشود:

ينبغي التفرقة بين دورين مهمين لعلم الكلام الإسلامي: الدور "التأسيسي" أو "البنيوي"، والدور "التفاعلي" مع قضايا الواقع؛ لذلك عُرِّف علم الكلام بأنه: "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه."[2] وقد قُدِم الدور البنيوي (إقامة الحجج) على الدور التفاعلي (دفع الشبه) مع أن كل منهما متعلق بموضوع العلم الذي يحدده ويميزه عن غيره من العلوم الأخرى؛ لأن المهمة الأولى من ناحية الضرورة هي إقامة الحجج لتوضيح العقائد وبيانها، وربما بها لا نحتاج إلى دفع شبه إلا إذا استجدت، فالاهتمام منصب بالأصالة على تفصيل ما أجمله النص من

١ - انظر: عبد الجبار الرفاعي: علم الكلام الجديد وفلسفة الدين (ص ٢٤)

٢ - القاضي عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص ٧)



العقائد الإيمانية؛ ولذلك سمي بعلم أصول الدين، والفقه الأكبر، وعلم العقائد. ويتلوه في الأهمية التعامل (التفاعل) مع الإنسان باعتباره المستقبل والمتلقي، فمهمته دفع شبهه، ورد جداله بأحسن البراهين المناسبة له، ويقتضيها حال زمانه، كما أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} [النحل: ١٢٥]، وهذا يتطلب من المشتغل بعلم الكلام متابعة الواقع المعرفي بكل تغيراته ومستجداته، والاندماج مع هذه المتغيرات، حتى يتمكن من الدفاع عن العقائد ضد أي شبهة تطرأ عليها، ليتحقق له أداء هذا الدور الأخير.

<u>والسؤال الآن:</u> أي من هذين الدورين أو المحورين هو الذي يتطلب التجديد، وتدعو إليه ضرورة الوقت؟ أهو الجانب البنيوي المعتمد على الثوابت الدينية والمسلمات العقلية والمنطقية، أم الجانب التفاعلي المعتمد على الوعي البشري ومدى إدراكه لتلك المسلمات والحجج؟

الحقيقة أننا لا نستطيع أن ننفي إمكانية التجديد عن أي من الجانبين، ولكن يمكننا أن نحدد الحدود والآليات لكل واحد منهما:

<u>أما بالنسبة للجانب البنيوي:</u> فهو أمر لا مجال فيه للنسبية أو الزمانية من حيث هو عرض لخطاب إلهي، وكذلك القواعد العقلية والحقائق الثابتة، المستند إليها هذا الجانب، العلم بها متحقق ولا يجادل فيه إلا مكابر. أما من حيث كونه منتجًا بشريًا يتعامل مع واقع ثقافي ومعرفي – من إقامة الأدلة وصياغة الحجج – فهو قابل للتعديل والإضافة، وداخل في دعوى ضرورة التجديد. وتجديد هذا الجانب يكون بإحدى طريقين:

١. إما بتأهيل الجيل المعاصر لتلقي نوع هذا الخطاب الكلامي والتعامل معه بشكل تفاعلي ومنتج.



٢. أو استبدال الخطاب بخطاب أخر يتناسب مع ثقافة هذا المخاطب الذي يعجز،بالفعل، عن استيعاب نوع هذا الخطاب، وهذا ما دعا إليه النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال: " حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يكذب الله ورسوله"[١] وفي هذا الجانب يحصل الالتباس بين وسيلتين مختلفتين للتعامل مع تلك العقائد: "ولعل مصدر هذا الالتباس، الذي يتوارثه البعض منا للأسف الشديد – دون فحص أو تمحيص، هو الخلط بين (درس) العقيدة و (غرس) العقيدة؛ فإن الأولى مهمة فكرية نظرية، تعني المشتغلين بالدراسات العقلية، دينية وغير دينية، كما تعني المتخصصين في الدراسات الشرعية، في جانبها الأصلي الاعتقادي، الذي هو موضوع علم الكلام.. أما غرس العقيدة فمهمة نفسية تربوية، ينهض بها الآباء والمربون، والمجتمعات الإسلامية، والمؤسسات التعليمية التربوية، وليست هي المقصودة – بالقصد الأول من دراسة علم الكلام، وإن كان للمتكلمين، أو البعض منهم، سهم وافر في هذا الجانب أيضًا"[٢] ونحن الآن في أمس الحاجة إلى إحياء هذا الدور وهو غرس العقائد داخل علم الكلام. والمعين على ذلك هو استكمال الخطاب العقلي المحض بنوع من الترقي في الجانب الروحي داخله، وربط القلب والعقل معًا برباط غائي واحد، مع التخلص من العوائق التي تحول دون الوصول لهذه الغاية كما يقول الإمام الغزالي: "فأما إزالة الشبهة، وكشف الحقائق، ومعرفة الأشياء على ما هي عليه، وإدراك الأسرار التي يترجمها ظاهر ألفاظ هذه العقيدة،

---

١ - صحيح البخاري - كتاب العلم - باب من خص بالعلم قوما دون قوم، كراهية أن لا يفهموا (١/ ٣٧)

٢ - د. حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام (ص ١٢)



فلا مفتح له إلا بالمجاهدة، وقمع الشهوات، والإقبال بالكلية على الله تعالى، وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات، وهي رحمة من الله عز وجل تفيض على من يتعرض لنفحاتها بقدر الرزق وبحسب التعرض وبحسب قبول المحل وطهارة القلب، وذلك البحر الذي لا يُدرَك غوره، ولا يُبلَغ ساحله."[1]

ونحن اليوم بحاجة حقيقية إلى استكمال هذا الجانب، وإلى إحياء دور إثبات العقائد في علم الكلام، مع مراعاة نوع المتلقي لهذا الخطاب، فنحن لسنا بحاجة إلى مولد معرفي جديد، كما في دعاوى "علم الكلام الجديد" ولكننا نفتقر إلى خدمة هذه الأصول والحقائق المتعالية الثابتة، ومساعدة الإنسان المعاصر لمعرفة الحق، لأن محور الاهتمام مختلف: "إذا كان المولد المعرفي للكلام العقلي القديم يتمثل بالحق المشروط أو غير المشروط بما يتضمنان من مداليل تجريدية متعالية غايتها البحث حول الذات الإلهية بالخصوص؛ فإن الحال مع المولد المعرفي للكلام الجديد لم يتبلور فعلاً، لكنه في جميع الأحوال ليس بمعزل عن القضية الجوهرية التي أرادها هذا العلم أن تكون محور اهتمامه، ألا وهي حقوق الإنسان"[2]

<u>وأما بالنسبة للجانب التفاعلي</u>: فيبدو أنه توقف – بشكل كبير– عن آداء هذا الدور بعد مرحلة التيسير والتقريب والتهذيب – التي ألمحنا إليها سابقًا – ظنًا من الكثيرين أن هذه مفاهيم عامة يمكن أن تقوم بنفس المهمة في أي زمان ومع جميع العقليات. على الجانب الآخر خرجت فلسفات مختلفة تخاطب تلك العقول بما يقتضيه التَغَيُر الواقعي والمعرفي،

---

١ - قواعد العقائد (ص ٢٧ - ٢٨)

٢ - يحيى محمد: علم الكلام والكلام الجديد: الهوية والوظيفة (ص ١٠)



وبالتالي بدأ يوصف علم الكلام بالقديم، والتقليدي والكلاسيكي، وظهرت دعوات إلى علم كلام جديد، أو بديل: "مما أحدث فاصلةً حادّة بين الموروث القديم المبتني على تداعيات فكرية خاصة والنتاج الحديث المنبثق عن عمليات تلاقح شديدة ذات طابع جوهري وبنيوي في تأثيراتها، وهذا ما عزز أكثر الثنائية المذكورة في علم الكلام بالخصوص، ودعم فرص هذه القطيعة (مع الموروث الكلامي)"[1]

و يحاول البعض – تأثرًا بالنظرة النفعية للعلوم، وقياس أهمية العلم بمدى منفعته الاجتماعية والمادية فقط – أن يقصر مهمة علم الكلام اليوم على الدور الثاني (التفاعلي) كما يقول الدكتور فهمي جدعان: "وكلتا النزعتين اللتين هيمنتا عليه (علم الكلام الكلاسيكي)؛ النزعة الإلهية التمركز التي يمثلها أهل السنة والجماعة – بالمعنى الاصطلاحي – والنزعة الإنسانية التمركز التي يمثلها المعتزلة بوجه خاص، قد كانتا عاجزتين، على المدى البعيد، عن تحقيق دور مستمر الفعالية على الصعيد الاجتماعي"[2] وبالتالي يتهم علم الكلام تارة بالتقصير في مواكبة هذ السيل من الأفكار والمفردات المستحدثة، وتارة بمحاولة المهتمين به معالجة المسائل المستحدثة برؤية "قديمة" –حسب تعبيرهم، وتوالت الدعوات إلى: "تجاوز الكلام التقليدي، وإعادة بناء التفكير الكلامي في إطار استفهامات العصر ومعارفه"[3] ومن أبرز الاتهامات التي وجهت إليه – بناء على تلك النظرة التجزيئية – هي النزعة التجريدية: "فتغلبت بالتدريج النزعة التجريدية

---

١ - حيدر حب الله: التجديد المنهجي في علم الكلام الإسلامي (ص ٥)

٢ - أسس التقدم عند مفكري الإسلام (ص ١٩٤)

٣ - عبد الجبار الرفاعي: علم الكلام الجديد وفلسفة الدين (ص ١٥)



الذهنية على المنحى الواقعي في التفكير الكلامي، وتحول علم الكلام إلى مشاغل عقلية تتوغل في صناعة آراء ومفاهيم لا علاقة لها بحركة الحياة وشجونها، وأمست مهمة المتكلم التفتيش في عوالم أخرى غير الحياة البشرية وعالمها، والتدقيق في مسائل افتراضية ترتكز على محاجات منطقية، من دون أن يكون لها ارتباط بالواقع."[1] وهذا لا يعني عدم أهمية هذا الجانب التفاعلي، وإنكار أننا بحاجة فعلية إلى إحيائه، ولكن لا ينبغي حينما نتحدث عن وظيفة علم الكلام أن نقصره عليه فقط، ولا أن نقيس أهميته بمدى منفعته الاجتماعية الظاهرة، ونضيق وظيفته، ونخرجه من المنظور المتكامل إلى التنظير النفعي والآني، شأنه في ذلك شأن كل علوم التراث حيث: "لم تكن غاية العلوم التراثية مطلقًا نفعية صرف كما في المفهوم الحديث، ولا كانت من أجل العلم ذاته؛ حيث إن منظورها يقوم على اعتبار الإنسان كلًا واحدًا يتكون من جسد ونفس وروح، وقد سعت كل العلوم التراثية إلى تلك الكلية، لا إلى مبدأ "العلم للعلم" كما يفهم حاليًا، كما لم تكن تلك العلوم عندهم "مفيدة" ولا "ذات نفع" فيما يتعلق باحتياجات الإنسان الروحية والعقلية والطبيعية، ولا وجود لانفصال كامل بين التأمل والفعل، أو بين الحقيقة والمنفعة من منظور العلوم التراثية، فبينما كانت تطبيقات هذه العلوم مفيدة في الحياة كي تمد النفس المتأملة بالغذاء، وتعين الإنسان على رؤية الكون."[2]

لذلك كان من الضروري بيان دوري علم الكلام، ومدى ارتباطهما، إلى جانب التنبيه على أمر منهجي في عملية التجديد التي نقصدها هنا، وهي

١ ـ عبد الجبار الرفاعي: علم الكلام الجديد وفلسفة الدين (ص ١٦)

٢ ـ د. سيد حسين نصر: الحاجة إلى علم مقدس (ص ١٤٦ ـ ١٤٧)

أنها لا تعني بالضرورة إخضاع القضايا الحديثة للمناهج الأصيلة في علم الكلام إلا إذا تضمنت تلك الأصول حلولًا فعلية لتلك المشكلات، وصياغتها بشكل مناسب للمخاطب المعاصر، وإلا نكون أمام مشكلة حقيقية في الوقوع بين خيارين كلاهما ليس مُجْد: إما الجمود وعدم القدرة على المد المنهجي لعلم الكلام في ظل استيعاب الواقع بكل معطياته، وإما نسيان الدور الأول والأساسي لعلم الكلام، والاستغراق في عملية رد الفعل المتواصلة، والتي تكاد تخرج العلم عن مهمته الأولى، فكم من فروع ومستجدات كثيرة حكمتها قواعد ومنهجيات معدودة، وتلك هي الإشكالية المعقدة التي اصطدم بها ما يسمى بعلم الكلام الجديد: "أمّا الكلام الجديد، فهو يعيش في إشكاليّةٍ غاية في التعقيد على هذا المستوى، والسبب في ذلك يعود إلى أن المتكلم الإسلامي لم يشارك في صنع الحداثة ولم يخلق مفاهيمها ومقولاتها، ومن هنا تورّط في استيرادٍ متواصل للمفاهيم والمصطلحات وأرهق نفسه في تتبّعها في عملية شرحٍ وتفسير وتبيئة وتوظيف لما ينتجه الغربي، بقطع النظر عن مدى الصوابية في هذا الإنتاج. لم ـ وربما لن ـ يستطيع المتكلّم الجديد اليوم أن يلحق بالركب السريع الخطى لماكينة المفاهيم والمصطلحات الغربية، ولهذا فإن عقبته سوف تكون ـ حضارياً ـ في استغراقه في ردّ الفعل وفي استخدام ما صنعه الآخر، وبالتالي فلن يتمكّن من تمثّل الأصالة والذات بهذه السهولة، أو تحقيق العلاقة الطبيعية والصحيّة بينه وبين العلوم الأخرى حتى تلك الواردة من الغرب"[1]

---

١ ـ حيدر حب الله: التجديد المنهجي في علم الكلام الإسلامي (ص ٩)



وبالتالي بات من الضروري التعامل المنهجي مع الواقع، مع عدم إهمال الجهود والتجارب السابقة لهذا العلم. وهذا يدعونا كأفراد مهتمين بهذا العلم وكمؤسسات مثل الأزهر الشريف إلى تبني طرح أفكار جديدة للتجديد في علم الكلام، ولا أقول تجديد علم الكلام، لأن الذي يحتاج الى التجديد هو آلياتنا ومناهجنا وفهمنا نحن، وقدرتنا على فهم ودراسة الأصول والمناهج الكلامية بكل تفاصيلها ودقائقها، ونؤدي واجبنا تجاه استيعاب الواقع والقيام بمهمة الاتصال البنَّاء بين القديم والمعاصر، إلى جانب طرح إضافات جديدة يقتضيها الحال، وتزيد من قدرة هذا العلم على آداء دوره.

طرح مقترح لتجديد علم الكلام:

أرى أن هذا المؤتمر فرصة جيدة لدعوة المختصين والمهتمين بعلم الكلام لضرورة استرجاع دور هذا العلم على الساحة الفكرية، والعمل على تجديده وتجديد النظر إليه، وهذا طرح موجز لبعض مقترحات لتجديد علم الكلام:

١- السير بالعلم من خلال دوريه الرئيسين؛ الدور البنيوي والتفاعلي، وهذا يتطلب الخروج به من بين أروقة التعليم المغلقة، واستيعاب الباحثين فيه لما يمر به العالم من تقدم وتطور في المجالات التي لها صلة - ولو ضئيلة - بهذا العلم، حتى يحقق الدور الذي قام به في فترات نشأته وازدهاره، فعلى سبيل المثال: ينبغي أن يكون لعلم الكلام موقف واضح من النظريات الكونية الحديثة والمعاصرة، كنظريات التطور Evolution، والانفجار العظيم Big Bang، والفزياء الحديثة quantum.. وغيرها، سواء من خلال عرض تلك النظريات على الأصول الدينية والكلامية، أو التعامل مع ما يتعلق بها من قضايا عقدية وعقلية، ولا يعني هذا

بالضرورة لوي عنق النصوص الدينية حتى تحتمل تلك الأفكار والنظريات بحجة المعاصرة، ولكن التعامل المنهجي حسب أسس عقلية وعقدية ثابتة، ويعد محمد إقبال نموذجًا لهذ النوع من التجديد.[1]

٢- ربط جزئيات العقائد بإطار كلي ميتافيزيقي يوضح الحقيقة الكلية للوجود، ويبين نوع العلاقة الحقيقية بين الخالق والمخلوق، من حيث التقريب بين المبدأ والغاية، ومكانة الإنسان من الوجود، وبالتالي قيمته وتكريمه وتفضيله، كيف يكون ذلك بالنظر إلى العلاقة الحقيقية بين الخالق والمخلوق، تلك العلاقة التي تتجذر داخل قلب الإنسان وعقله، وعليها ينشأ ما يسمى بالاعتقاد. وفي تجربة التجديد عند صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ) مثال على ذلك حيث ربط مباحث العقائد كلها في طرق للتعامل والوصول إلى الخالق عز وجل من خلال مشروعه الفكري "الحكمة المتعالية"، فكانت ركيزة فكرة منصبة على أركان هذه الحكمة التى تتلخص فى أمرى المبدأ وما يتعلق به من مباحث الوجود والنفس، والمعاد وما يرتبط به من أحوال وأطوار، ثم إن الإنسان من مبدئه إلى معاده فى سفر عقلى متواصل المراحل حتى تكتمل أركان هذه الحكمة داخله، وقسم هذا السفر إلى أربعة أسفار:

أ. السفر من الخلق إلى الحق: فى النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية.

ب. السفر بالحق فى الحق: يهتم بعلم الإلهيات والمسائل المتعلقة بالذات والأسماء والصفات الإلهية.

---

١ - انظر: تجديد الفكر الديني في الإسلام

ج. السفر من الحق إلى الخلق بالحق: فى الإلهيات، ويوضح فيه مراتب الموجودات.



د. السفر بالحق فى الخلق: وموضوعه فى علم النفس من مبدأ تكونها من المواد الجسمانية إلى آخر مقاماتها ورجوعها إلى غاياتها القصوى.[1] حيث ضمن الأخلاق وسلوك الطريق إلى الحق العقائد الإيمانية، واستدل على كل واحدة منها بطرق مختلفة تتعامل مع الإنسان ليس باعتباره كائنًا ذو عقل مجرد، ولكن باعتباره مكونًا من تلك الثلاثية التي من الصعب الفصل بينها؛ وهي العقل والروح والبدن.

٣- استخراج فروع جديدة للعلم أسوة بالعلوم الآخرى، وبما كان هو عليه سابقًا، وأذكر على سبيل المثال:

أ- القواعد الكلامية العامة والمذهبية، قياسًا على القواعد الفقهية والأصولية، ولا يخفى ما في ذلك من تسيهل حفظ الفروع وإغناء العالِم بالضوابط عن حفظ أكثر الجزئيات، والرجوع إلى المؤلفات الكثيرة الواسعة في المسائل الدقيقة لمعرفة أصولها أو للبناء عليها، لا سيما إذا كانت تلك القواعد مقسمة حسب كل مذهب من مذاهب علم الكلام، فإنه توجد أصول وقواعد لكل مذهب من المذاهب الكلامية معتزلة وأشاعرة وماتريدية.. وغيرها، كما توجد قواعد كلامية عامة اتفقت عليها جميع المذاهب، ومن الأهمية بمكان معرفة قواعد كل مذهب إلى جانب استخراج القواعد الكلامية العامة. ولا شك أن كتب علم الكلام مشتملة على هذه القواعد وإن لم توضع تحت هذا العنوان، ولكنا نجد في عباراتهم ما يدل

---

١ - انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (٤٢/١)



على أن لكل مذهب أصول يرجع إليها ويبنى عليها ويستدل بها على قضايا أخر.

ب- إضافة مبحث جديد إلى مباحث الأمور العامة يختص بالدراسة المقارنة للمصطلحات بين علم الكلام الإسلامي والمسيحي، وبين المصطلحات الكلامية والفلسفية وبينها وبين مصطلحات العلوم التجريبية والطبيعية.

ج- ومن الفروع المقترحة لعلم الكلام: هو ما يمكن أن نسميه "بعلم التوقعات الفكرية أو الاستدلالية" وهو ما كان يعبر عنه "بالفنقلة" أي (فإن قيل فنقول) فالمؤلفات الكلامية كان لا يكتفى فيها بذكر الشبه الواردة بالفعل على الدليل المذكور والرد عليها، بل أبدعوا نوعًا جديدًا لضبط طرق الاستدلال بتوقع الشبه الواردة لاحقًا بسبب اختلاف الزمان أو المكان أو اختلاف المخاطَب نفسه. وهذا في رأيي لو تتبع وأفرد بالبحث لوجدنا فيه ليس فقط حلولًا لكثير من مستجداتنا الفكرية، بل وضوابط أيضًا للتعامل مع هذه المستجدات.

٤- إعادة الصلة بين العقيدة والتربية الروحية، أو الأخلاق، وفي هذا إحياء لدور غرس العقائد بجانب درس العقائد داخل علم الكلام الإسلامي، ونموذج التجديد عند الإمام أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) خير دليل على ذلك، فعلى الرغم من انتقاد الغزالي منهج المتكلمين في إثبات العقائد، إلا أنه اتبع المنهج العقلي مع دمجه بمخاطبة الجانب الروحاني لدى الإنسان، وركز على الغاية الحقيقية وراء العقائد والعبادات، التي هي معرفة الله عز وجل والوصول إليه، ولذلك لاقت مؤلفاته في هذا المجال قبولًا واسعًا من الدراسة والقبول في الشرق والغرب مثل: *إحياء علوم الدين، وقواعد العقائد، وميزان العمل، والقسطاس المستقيم*.. وغيرها



٥- إعادة النظر إلى الخلافات المذهبية في علم الكلام، وإخراجها من محتواها السياسي أو الأيدولوجي، وإعادة طرح تلك الخلافات المذهبية بوجهة نظر مختلفة، ولتكن على سبيل المثال: مراعاة جانب التعددية الفكرية في فهم الحقائق الثابتة، فإنه بتحرير المصطلحات وتجريد الحقائق عن المذاهب نجد في ذلك خدمة للمتلقي، بل وللحقيقة نفسها بتوسيع دائرة استيعابها، والحد من أدلجة الحقائق وإجبار المعاني للدخول في إطار مذهبي معين ربما لا يصادف نفس نوع المخاطب فيضيع المعنى في سبيل انتصار المذهب. وهذه نظرة واسعة وشاملة، يمكن عن طريقها الاستفادة بشكل كبير من تلك المذاهب كنوع من الإثراء المعرفي للفكر الكلامي الإسلامي.

٦- وأخيرًا: ضرورة القيام بتجربة عرض الإشكالات الفكرية المعاصرة – مثل الإلحاد، والتكفير، والتطرف الفكري بأنواعه.. وغيرها – على علم الكلام مناهج ومذاهب، ليس على سبيل الحصر في طرقه الاستدلالية، ولكن على سيبل الثقة في هذا العلم، وإدراك الحاجة الفعلية إلى جهود حقيقية بذلت فيه.

أحسب أنني بهذا الطرح الموجز لإمكانية التجديد في علم الكلام – التي أصبحت من ضرورات العصر أكثر من ذي قبل – قد أجبت على السؤال الذي كان الهدف الأهم لهذا البحث الجواب عنه وهو: هل نحن بحاجة إلى علم كلام جديد، أو بديل، أم بحاجة إلى التجديد في علم الكلام؟

خـــاتـــمـــة

"واجبنا يقتضي أن نرقب في يقظة وعناية تقدم الفكر الإنساني، وأن نقف منه موقف النقد والتمحيص."

محمد إقبال

بعد هذا العرض الموجز لأهمية التراث في البنية المعرفية للأمة الإسلامية، ومدى الحاجة إلى متابعة عملية التجديد التي كانت السمة الرئيسية لهذا التراث، وخاصة لدى العلم الأعلى في تلك المنظومة التراثية وهو علم الكلام، يمكننا القول:

أولًا: إن التراث الإسلامي ليس مرحلة فكرية يمكن فصلها زمانيًا ووصفها بالقدم أوعدم الصلاحية، ولكنه جزء من البناء الفكري والماهوي للثقافة الإسلامية. ولا يمكن كذلك أن نقف منه موقف المُقَدِس ولا الزائر؛ حيث إن كلا الموقفين يستدعي الانفصال والقطيعة مع هذا التراث، أو مع الواقع الثقافي والمعرفي. لكن واجب الوقت يحتم علينا استيعاب هذا التراث وإتقانه قواعد ومناهج أكثر منه دقائق وتفاصيل، حتى نتمكن من القيام بواجبنا من المد المعرفي، وخدمة الحقائق العالية، وخدمة الإنسان المقصود إيصال تلك الحقائق والمعارف إليه. وهذه ليست بالمهمة السهلة التي يكفي فيها تسطير الأمنيات، ولكنها تحتاج إلى جهود فردية وجماعية ومؤسسية، إذا كنا نرغب في الاحتفاظ بخصائص الأمة الإسلامية، ونؤدي حق ما ورَّثَه المصطفى صلى الله عليه وسلم لحملة تلك الرسالة، حيث قال عليه الصلاة والسلام: "..إن العلماء ورثة الأنبياء وإن الأنبياء لم يورثوا دينارًا ولا درهمًا إنما ورثوا العلم فمن أخذه أخذ بحظ وافر"[1]

---

١ - الحديث رواه أحمد، وأبو داود، والترمذى، وابن ماجه، وابن حبان، والبيهقى فى شعب الإيمان عن أبى الدرداء، بلفظ: " من سلك طريقًا يطلب



ثانيًا: إن تجديد التراث ليس أمرًا طارئًا، ولا هو رد فعل لضغوط سياسية أو مؤسسية، ولكنه أحد مقومات ذلك البناء المعرفي للأمة الإسلامية، يحصل من تلقاء المعايير والأسس العلمية الصحيحة التي يسير عليها حملة لواء العلم وأمانة تبليغه.

ثالثًا: إن إهمال علم كعلم الكلام، والدعوى إلى إقصائه، أو استبداله بما لا يحقق نفس الغاية الأساسية للعلم؛ وهي بيان العقائد ودفع الشبه الواردة عليها، هي دعوى إلى إهدار جزء كبير من بنية العقل المسلم وثقافته على مدى قرون متعددة. والأجدى من دعاوى الهدم والاستبدال إنما هو العمل على استخدام (توظيف) هذا العلم وإعادة إحيائه مرة أخرى بروح جديدة تتناسب مع الثوابت المعرفية والدينية من جهة، ومع الواقع المعرفي المعاصر من جهة أخرى.

رابعًا: إنه لم يعد كاف للتعامل مع الواقع المعرفي التنظير الأكاديمي للقضايا العقدية والحقائق الكونية، ولكن لابد من فتح باب الاندماج الحقيقي لتلك العقليات الأكاديمية مع الواقع، حتى نجتاز تلك المرحلة التي بات فيها الشباب يشعر بفجوة بينه وبين الحقائق، بل بينه وبين العلم نفسه، وبالتالي نشأ جيل مفرغ معرفيًا وثقافيًا، أو منتمي فكريًا إلى ثقافة أخرى تبذل جهودًا مختلفة الاتجاهات في ملء هذا الفراغ المعرفي لدى

فيه علمًا سلك الله به طريقًا من طرق الجنة وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضا بما يصنع وإن العالم ليستغفر له من فى السموات ومن فى الأرض والحيتان فى جوف الماء وإن فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب وإن العلماء ورثة الأنبياء وإن الأنبياء لم يورثوا دينارًا ولا درهمًا إنما ورثوا العلم فمن أخذه أخذ بحظ وافر"
جلال الدين السيوطي: جامع الأحاديث: ٢٢٤٦٩ (٢٠/ ٤٠٣)



الجيل المعاصر. فنحن في حاجة إلى صحوة حقيقية تربط بين العلماء والواقع، تربط بين الدرس والتطبيق، فالعلم ليس مجرد تنظير، وقد وعد المصطفى صلى الله عليه وسلم العامل بعلمه حيث قال: "مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ وَرَّثَهُ اللَّهُ عِلْمَ مِا لَمْ يَعْلَمْ"[1] ولم يحدد صلى الله عليه وسلم نوع هذا العلم، ولا نوع العمل؛ حتى يكون الوعد متضمنًا كل علم يتبعه عمل وتطبيق.

اسأل الله تعالى أن يشملنا هذا الوعد النبوي، وأن يكون هذا العمل خطوة جادة وباعثًا للعمل الحقيقي على الحفاظ على التراث الإسلامي بصفة عامة والكلامي بصفة خاصة.

وصلِ اللهم وسلم وبارك على سينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

سونيا لطفي عبد الرحمن

---

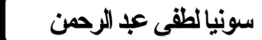
١ ـ الحديث أورده أبو نعيم في الحلية من حديث أنس بهذا اللفظ، وأخرج أبو الشيخ عن ابن عباس مرفوعا: "من تعلم علما فعمل به كان حقا على الله أن يعلمه ما لم يكن يعلم" وفي كتاب رواية الكبار عن الصغار لأبي يعقوب البغدادي عن سفيان: "من عمل بما يعلم وفق لما لا يعلم". جلال الدين السيوطي: الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة (ص: ١٩٢)


مؤتمر
كلية
الدراسات
الإسلامية

ثبت بأهم المصادر والمراجع



- أبو المظفر، منصور بن محمد السمعاني التميمي: تفسير السمعاني، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض – السعودية، ط١، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.
- أبو جعفر الطبري محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي: تفسير الطبري = جامع البيان، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١: ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م
- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي: قواعد العقائد، مكتبة الإيمان – القاهرة.
- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي: ميزان العمل، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط١/ ١٩٦٤م.
- أبو داود سليمان بن الأشعث عمرو الأزدي السِّجِسْتاني: سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت.
- أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري: (كتاب العين)، د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
- أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني: مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط١/ ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

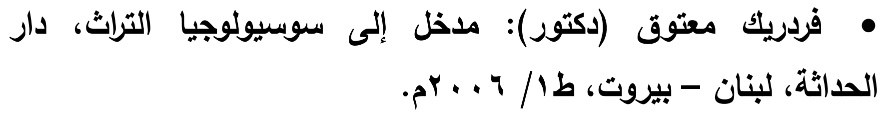




- أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي ابن أبي حاتم: تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز – المملكة العربية السعودية، ط٣ ١٤١٩ هـ.
- أبو يوسف يعقوب بن إسحاق ابن السكيت: الكنز اللغوي في اللَسَن العربي، مكتبة المتنبي – القاهرة.
- أحمد الطيب (الإمام الأكبر): التراث والتجديد – مناقشات وردود، هدية مجلة الأزهر المجانية شهر شعبان ١٤٣٥هـ.
- جلال الدين السيوطي: الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق: الدكتور محمد بن لطفي الصباغ، عمادة شؤون المكتبات – جامعة الملك سعود، الرياض.
- جلال الدين السيوطي: تحفة المهتدين بأخبار المجددين.
- جلال الدين السيوطي: جامع الأحاديث، ضبط نصوصه وخرج أحاديثه: فريق من الباحثين بإشراف د على جمعة، ترقيم الموسوعة الشاملة
- حسن الشافعي (دكتور): المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة – القاهرة، ط٤/ ٢٠١٣م.
- حسن الشافعي (دكتور): قول في التجديد، دار القدس العربي – القاهرة، ط١/ ٢٠١٦م.
- حسن حنفي (دكتور): التراث والتجديد – موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط٤/ ١٩٩٢م.
- حيدر حب الله: التجديد المنهجي في علم الكلام الإسلامي، مقال من منشورات: الموقع الرسمي للشيخ حيدر حب الله.



- سيد حسين نصر(دكتور): الحاجة إلى علم مقدس، ترجمة: د. حمادة أحمد علي و عمر نور الدين، تصدير د. مصطفى النشار، نيو بوك للنشر والتوزيع، ط١/ ٢٠١٧م.
- شوقي جلال: التراث والتاريخ، آفاق للنشر والتوزيع، ط١/ ٢٠١٥م.
- صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تحقيق: محمد رضا المظفر، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- طه عبد الرحمن (دكتور): تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، ط٢.
- طه عبد الرحمن (دكتور): روح الحداثة – المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، ط١/ ٢٠٠٦م.
- عبد الجبار الرفاعي (دكتور): علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، دار الهادي، بيروت – لبنان، ط١/ ٢٠٠٢م.
- عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (القاضي عضد الله والدين): المواقف في علم الكلام، عالم الكتب – بيروت.
- عبد الله فهد النفيسي (دكتور): التراث وتحديات العصر، نسخة إليكترونية.
- علي جمعة محمد (دكتور): الطريق إلى التراث الإسلامي – مقدمات معرفية ومداخل منهجية، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣/ ٢٠٠٤م.
- فردريك معتوق (دكتور): إشكاليات التراث (مجلة أنفاس نت الأحد، ٢٩ يوليو ٢٠٠٧)





- فردريك معتوق (دكتور): مدخل إلى سوسيولوجيا التراث، دار الحداثة، لبنان – بيروت، ط١/ ٢٠٠٦م.
- فهمي جدعان (دكتور): أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق، ط٣/ ١٩٨٨م.
- قاسم بن عبد الله بن أمير علي القونوي الرومي الحنفي: أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، تحقيق: يحيى حسن مراد، دار الكتب العلمية ط: ٢٠٠٤م-١٤٢٤هـ.
- كارل بوبر: بؤس الأيدلوجيا- نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي، ترجمة: عبد الحميد صبرة، دار الساقي، ط١/ ١٩٩٢م.
- مجد الدين أبو السعادات بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير: جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط – التتمة تحقيق بشير عيون، مكتبة الحلواني – مطبعة الملاح – مكتبة دار البيان.
- محمد أبو زهرة (الإمام): تاريخ الجدل، دار الفكر العربي.
- محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠م.
- محمد البهي (دكتور): الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة – القاهرة، ط١٣/١٩٩٧م.
- محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي: (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) ط١- ١٤٢٢هـ.



- محمد بن مكرم بن على جمال الدين ابن منظور الأنصاري: لسان العرب، دار صادر – بيروت، ط٣ ١٤١٤ هـ.
- محمد عابد الجابري (دكتور): مدخل عام لتاريخ علم الكلام – مقدمته لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١/ ١٩٩٨م.
- محمد عابد الجابري (دكتور): نحن والتراث – قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط٦/ ١٩٩٣م.
- محمد عبد الفضيل القوصي (دكتور): مقارنات ظالمة، مقال نشر مجلة الرابطة العالمية لخريجي الأزهر الشريف.
- محمد عبده (الإمام): رسالة التوحيد، تحقيق محمود أبو رية، ط ٦، دار المعارف، القاهرة.
- يحيى محمد: علم الكلام والكلام الجديد – الهوية والوظيفة، مقال من منشورات موقع فهم الدين.
- http://www.islamstory.com
- https://ar.wikipedia.org


مؤتمر
كلية
الدراسات
الإسلامية

فهرس الموضوعات




مؤتمر
كلية
الدراسات
الإسلامية